الجمهورية العربية المتحدة
وزارة الثقافة



الكتاب التذكاري

محيي الدين بن عربي

في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده

١١٦٥ - ١٢٤٠م

الناشر
دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالقاهرة
١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م

الكتاب التذكاري

محيي الدين بن عربي

في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده

١١٦٥ - ١٢٤٠م

أشرف عليه وقدم له

الدكتور ابراهيم بيومي مدكور

المكتبة العربية

تصدرها

وزارة الثقافة

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر

بالاشتراك مع

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

الجمهورية العربية المتحدة
وزارة الثقافة



الكتاب التذكاري
محيي الدين بن عربي

في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده
١١٦٥ - ١٢٤٠م

الناشر
دار الكاتب العربي للطباعة والنشر
بالقاهرة
١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م

الفهرس

مقدمة

للدكتور إبراهيم بيومي مدكور

نحن سائرون على الدرب . نكشف عن كنوز ماضينا . ونحيي معالمه . إيمانا منا بأن النهوض الفكرى فى حاجة إلى غذاء دائم ، يدعم بنيانه . ويربط أواصره ، ويُعْلى صرحه . وقد درج المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية على الاحتفال بذكرى أعلام الفكر العربى والإسلامى ، ونظّم فى سبيل ذلك ندوات متلاحقة ، ودعا إلى مهرجانات شتّى . منها مهرجان الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الإمام أبى حامد الغزالى ، الذى أقامته لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس فى دمشق عام ١٩٦١ ؛ وكان ميدانا فسيحا لبحث ودرس متصل .

وشاءت اللجنة بعد هذا أن تحتفل فى عام ١٩٦٤ بالذكرى المئوية الثامنة لميلاد الصوفى الكبير محيى الدين بن عربى . وأقرها المجلس على ذلك . ولكن لم تتح لها الفرصة لإقامة المهرجان الذى كانت تنتوى أن تقيمه فى القاهرة . واكتفت بإصدار كتاب تذكارى يتضمن أبحاثا يسهم فيها كبار المعنيين بدراسة ابن عربى . ووجهت فى مارس سنة ١٩٦٥ الدعوة للاشتراك فى هذا الكتاب إلى نحو أربعين من السادة المتخصصين ، نصفهم تقريبا من أبناء الجمهورية العربية المتحدة ، والنصف الآخر من العالم العربى الإسلامى وبعض بلاد أوربا — وقد لبى الدعوة من لبى ، واعتذر من اعتذر . وبلغ عدد من أسهموا فيه ١٣ ، ثمانية من المصريين ، والباقون واحد من كل من إيران ، والعراق ، وسوريا ، وفرنسا ، وانجلترا .

ورأت اللجنة أيضا تخليدا لهذه الذكرى إخراج موسوعة ابن عربي الكبرى، ونشرها نشراً علميا محققا ، ونعني بها « كتاب الفتوحات المكية » الذي طبع في القاهرة منذ قرن أو يزيد ، ونفدت طبعته . وقد رسمت خطة هذا النشر الطويل المدى ، واضطلع به الدكتور عثمان يحيى الذي يعيش مع ابن عربي منذ زمن غير قصير . وشاء معهد الدراسات العليا بالسربون أن يعاون مشكورا في هذا النشر ، فأمد المحقق بطائفة من المخطوطات القيمة . وأملنا كبير في أن يُقدَّم الجزء الأول من « الفتوحات » إلى المطبعة قريبا .

***

ولم تحدد موضوعات معينة لمن أسهموا في الكتاب التذكاري ، وترك لهم أن يتخيروا ما يريدون ، ويعالجوا ما يشاءون. وقد أمدّونا بأربعة عشر بحثا، اضطلع كل باحث بواحد منها ، فيما عدا المرحوم «أبو العلا عفيفي » ، الذي حرص على أن يزودنا ببحثين مستفيضين ، وفي عشرته الطويلة لابن عربي ما وفر له مادة قلّ أن تتوافر لدى كثيرين . وتشاء الصدف أن تواجه هذه البحوث جوانب مختلفة من ابن عربي ، وأن تعرض لنواحيه الهامة . ويمكن أن ترد إلى أبواب ثلاثة : أولها « حياة ابن عربي ووسائل درسه » ، وتحته ستة فصول ، وثانيها آراؤه ، وتحته خمسة فصول أخرى ، وثالثها « أثره » ، وتحته الفصول الثلاثة الباقية . ورأينا أن يبوب الكتاب على هذا النحو تيسيراً على القارئ ، وتنسيقا للمواد المتقاربة والمتشابهة .

***

ولم تخل حياة ابن عربي من قلق واضطراب ، وفيها جوانب غامضة . والعوامل التي أثرت فيه متعددة ، وأريد حصرها في نوعين : إسلامية وغير إسلامية . وتتلخص الأولى في الكتاب والسنة ، والنظرات الصوفية السابقة ، وآراء المتكلمين وبخاصة الأشاعرة ، وأفكار القرامطة والإسماعيلية وإخوان الصفاء بوجه خاص ، ونظريات بعض الفلاسفة الإسلاميين وبخاصة الفارابي

وابن سيناء وترجع المؤثرات غير الإسلامية إلى الأفلاطونية الحديثة ، وما اتصل بها من فلسفة الرواقيين وفيلون اليهودى (١) . ووقف طويلا عند الصلة بين أبى مدين وتلميذه ابن عربى ، وهما صوفيان أندلسيان ، التقيا فى فاس ، فتعارفا وتآلفا . وتأثر التلميذ بأستاذه كثيراً ، وكانت له منزلة كبيرة فى نفسه ، ولعله استمد منه البذور الأولى لفكرة وحدة الوجود (٢).

ولابن عربى مؤلفات كثيرة ، صعد بها بروكلمان إلى نحو ١٥٠ ، وقد وضع لها صاحبها فهرسا أعده بنفسه (٣) . نشر منها حتى الآن نحو ٦٠ مصنفا وبقى أغلبها مخطوطا ، وفى مكتبات استانبول قدر منها . وقد أتاح هذا الكتاب التذكارى نشر نصوص لم تر النور من قبل (٤) ، ونأمل أن يكون فيه ما يحفز إلى حركة إحياء أوسع وأشمل .

أما منهجه فعقدة من عقده ، وصعوبة كبرى من صعوبات درسه وتفهم آرائه . يقوم على التأويل والرمز ، ويغلو فيهما غلوا كبيراً . ولقد افتن ابن عربى فى لغة « الظاهر » ولغة « الباطن » ، وتنقل بينهما كما يهوى . وأوّل ألفاظ القرآن والحديث تأويلا لم يسبق إليه صوفى آخر (٥) . ولجأ إلى إشارات ورموز مختلفة ، بين إنسانية وكونية ، وللعدد بوجه خاص شأن فى فنه الرمزى. وقد أثارت رموزه وإشاراته أثناء حياته ما أثارت من نقد وتشكك ، مما اضطره إلى شرحها وتفسيرها بنفسه ، وكم أبلى تلاميذه وأتباعه من بعد فى هذا الشرح والتفسير . ولا نظن أن منهجه الرمزى عولج من قبل مثلما عولج هنا ، فشرحت قصة المعراج الصوفى (٦) ، وأشير إلى ما فى رموز ابن عربى

---

(١) ص ١٨ .
(٢) ص ١٩ — ١٣٠ .
(٣) ص ٢١ .
(٤) ص ٢٢٥ — ٢٧٠ .
(٥) ص ٨ — ١٢ .
(٦) ص ٢٠ — ٢١ .

من كنوز (١) ، وحللت رموزه فى ديوانه : « ترجمان الأشواق » فى ضوء آرائه تارة (٢) ، وفى ضوء بعض النظريات السيكلوجية المعاصرة تارة أخرى (٣) .

***

وكان حظ آراء ابن عربى من الدرس عظيما ، فعولج أهمها ، وكشف عن بعض دقائقها ، وربطت بأشباهها ونظائرها فى الفكر الإسلامى والتاريخ القديم ، وحول حل ما يبدو فى بعضها من متناقضات . فشرحت فلسفته الأخلاقية ، وبين ما يلحظ فيها من تناقض بين وحدة الوجود وفكرة الجزاء والمسئولية ، وكأنما كان ابن عربى يرى أن الحقوق والواجبات إنما يطالب بها العامة ، أما الواصلون من الخاصة فترفع عنهم التكاليف ، ولاحساب عليهم ولاعقاب (٤) . وحُللت فكرة « الأعيان الثابتة » التى قال بها ، وكشف عما يربطها بفكرة « المعدوم » عند المعتزلة ، وما يقربها من عالم المثل عند أفلاطون (٥) .

وكان طبيعيا أن تستوقف نظرية وحدة الوجود معظم الباحثين ، فهى دعامة مذهب ابن عربى ، وعليها تنبنى آراؤه الأخرى . فشرحت فى تفصيل ، وبينت التيارات المختلفة التى ساعدت على تكوينها ، وأشير إلى مدى تأثيرها فى الشرق والغرب . ولا شك فى أن لابن عربى مذهبا خاصا يتسم بسمات مميزة ، سواء اعتبرناه « فلسفة صوفية » أو «تصوفا فلسفيا » ، والتصوف فى قمته النظرية يتلاقى كل التلاقى مع الميتافزيقى (٦) . وكأنما تعمد صاحبنا

---

(١) ص ٣٩ — ١٦٧ .
(٢) ص ٧١ — ١٠٦ .
(٣) ص ١٠٧ — ١١٤ .
(٤) ص ١٧٢ — ١٧٣ .
(٥) ص ٢١١ — ٢٢٢ .
(٦) ص ١٥ — ١٧ .

تشتيت عناصر مذهبه ، إخفاء لحقيقته الكاملة ، أوصنا به على من ليس أهلا لفهمه (١) . وقد أدى ذلك فى الماضى إلى تباين الرأى فى تصويره والحكم عليه . أما اليوم وقد جمعت عناصره ، فإنها تؤكد أنه صورة من أوضح الصور لما نسميه وحدة الوجود (Pantheism) ، وقد أثبتنا فى وضوح وجوه الشبه بينه وبين مذهب اسبينوزا فى التاريخ الحديث . ومن العسير أن نقطع بأنه «لاوحدة ولاحلول» عنده (٢) ، لاسيما وفكرة وحدة الوجود فى أساسها وليدة فرط إيمان ، وإن رمى بعض أنصارها بالإلحاد والزندقة .

***

وإذا كان لهذا الصوفى الكبير من أثر فيمن جاء بعده ، فإنما يرجع بوجه خاص إلى جانبه النظرى الذى دار حول فكرة وحدة الوجود . فقد كان موضع أخذ ورد طويلين ، وطبع التصوف الإسلامى بطابع لانزال نلحظه حتى اليوم (٣) . وكان له أتباع من الشيعة وأهل السنة على السواء ، أخذوا عنه مباشرة ، أو تتلمذوا له عن طريق كتبه . وأوضح ما يكون هذا الأثر لدى شعراء الفرس والترك ، أمثال جلال الدين الرومى وحافظ . ولايزال لابن عربى فى بلاد فارس مدرسة متصلة ، انبعثت منها نسمات إلى الهند وإندونيسيا (٤) . ولاشك فى أن الجيلى فى كتابه « الإنسان الكامل » قد زاد مذهب وحدة الوجود وضوحا ، وصاغه صياغة أيسر (٥) .

ولم يقف البحث فى تتبع أثر ابن عربى الفلسفى عند مفكرى الشرق ، بل امتد إلى بيان ماله من أشباه ونظائر فى الغرب ، وخاصة عند اسبينوزا ،

---

(١) ص ١٦ .
(٢) ص ٢٠٤ — ٢٠٨ .
(٣) ص ٢٥ .
(٤) ص ٣٥٩ — ٣٦٥ .
(٥) ٢٦ — ٣٢ .

الذى تلاقى معه تلاقيا قل أن نجد له نظيراً بين مفكرين آخرين . وقد لا يكون هذا التلاقى مجرد توافق خواطر ، بل يرجع إلى أخذ وتأثر (١) .

وعُقد فصل طويل للطريقة الأكبرية ، فشرحت أصولها وآدابها العامة ، من جوع وسهر ، وعزلة وخلوة ، وذكر وصمت ، وسلوك وسفر ، ومتابعة لشيخ وأخذ عنه ، وبين الشيخ والمريد قيود وحدود لابد من التزامها والوقوف عندها . وأشير إلى بعض شيوخ هذه الطريقة ، أمثال : صدر الدين القونوى ، وعفيف الدين التلمسانى ، واسماعيل بن سودكين. وما هى إلا صورة من صور التصوف العملى الذى ساد فى العالم الإسلامى طوال القرون الستة الأخيرة ، إلا أنها لم تنتشر انتشار طرق أخرى ، كالقادرية والرفاعية ، أو الشاذلية والأحمدية (٢) .

***

تلك نماذج مما أثير فى هذا الكتاب التذكارى من درس وبحث ، ونحن نعلم أن طلابه يرتقبونه ، ويقدرون معنا ما أنفق فى سبيله من جهد وزمن . ونحرص على أن نسجل هنا شكرنا الخالص لكل من أسهموا فى إحياء ذكرى ابن عربى ، وإنا لنعوّل دائما على صادق معونتهم وأكيد رغبتهم فى خدمة العلم والحقيقة .

---

(١) ص ٣٦٩ — ٣٨٢

(٢) ص ٢٩٥ — ٣٠٥

الباب الأول

حياة ابن عربي ومسائل درسه

الفصل الأول

ابن عربي في دراساتي

للدكتور أبو العلا عفيفي

١ — كان أول عهدى بابن عربى فى حياتى الدراسية فى خريف سنة ١٩٢٧ بعد أن حصلت على درجة البكالوريوس فى الفلسفة من جامعة كمبردج ، وأخذت أفكر فى الإعداد لدرجة الدكتوراه بها . وما أن عرضت رغبتى على الأستاذ رينولد ألن نيكلسون — رئيس قسم الدراسات الشرقية بكمبردج إذ ذاك — فى أن أعمل للدكتوراه تحت إشرافه ، حتى بادر باقتراح « محيى الدين بن عربى » موضوعاً لرسالتى ، لأنه رأى أن دراساتى الشرقية التى تخصصت فيها فى مصر ، ودراساتى الفلسفية التى تخصصت فيها فى كمبردج يؤهلانى لدراسة ابن عربى الفيلسوف الإسلامى الصوفى .

وكان الأستاذ نيكلسون إلى ذلك العهد شيخ الباحثين فى التصوف الإسلامى فى إنجلتره ، والموجِّه الأكبر لهذه الدراسة بها ؛ وكانت له جهود كبيرة فى معالجة بعض نواحى تصوف ابن عربى : من ذلك ما كتبه عن كتاب «فصوص الحكم» فى كتابه القيم «دراسات فى التصوف الإسلامى» ، ومنه ترجمته الرائعة لديوان«ترجمان الأشواق» . ولكن الأستاذ لم يفكر يوماً فى أن يضع كتاباً عاماً يشرح فيه تصوف ابن عربى وفلسفته ، أو يترجم له أحد كتبه التى ألفها فى هذا الموضوع . نعم فكّر فى ترجمة «فصوص الحكم» ثم عدل عن الفكرة لما أدرك صعوبة الكتاب ، واستحالة نقل مصطلحاته إلى اللغة الإنجليزية . يقول فى وصف هذا الكتاب : « ونظريات ابن عربى

فى الفصوص صعبة الفهم ، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها : لأن لغته اصطلاحية خاصة ، مجازية معقدة فى معظم الأحيان . وأى تفسير حرفى لها يفسد معناها ، ولكننا إذا أهملنا اصطلاحاته استحال علينا فهم كتابه ، واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه . ويمثل الكتاب فى جملته نوعاً خاصاً من التصوف المدرسى العميق الغامض » .

٢ — كانت بضاعتى من التصوف الإسلامى إذ ذاك قليلة ، وبضاعتى من تصوف ابن عربى خاصة أقل ، إذ لم يكن لى عهد بهذا اللون من التفكير فى دراساتى الشرقية والغربية :

أقبلت على كتب ابن عربى أقرؤها ، وكان أول كتاب نصحنى الأستاذ بقراءته «فصوص الحكم» ، فقرأته مرات ومرات : تارة النص وحده ، وتارة النص مع بعض الشروح ، مثل شرح القاشانى وداود القيصرى وعبد الرحمن جامى ، وعبد الغنى النابلسى ، ولكن لم يفتح الله على بشىء ! كنت أقرأ كلاماً عربياً مُبيناً ، وأفهم كل كلمة على حدة ، ولا أستطيع فهم المضمون العام أو المعنى الكلى لما يهدف إليه المؤلف . أذكر على سبيل المثال لا الحصر قوله فى افتتاحية الكتاب .

> « الحمد لله منزل الحِكم على قلوب الكَلِم بأحدية الطريق الأمم من المقام الأقدم ، وإن اختلفت النحل والملل لاختلاف الأمم . وصلى الله على ممد الهمم من خزائن الجود والكرم بالقيل الأقوم ، محمد وعلى آله وسلم » .

كل هذا كان ظلاماً فى ظلام ، لأننى لم أكن على إلف بمصطلحات ابن عربى ولا بأسلوبه ، ولم أكن أفهم على الحقيقة ما يقصده «بالحكم» و «الكلم» و « الطريق الأمم» و «خزائن الجود والكرم» و «القيل الأقوم» . كنت أفهم هذه الكلمات بمعانيها اللغوية الظاهرة ، ولم يكن فى ذلك الفهم غناء على الإطلاق .

ذهبت إلى الأستاذ ونفسى تفيض يأساً وحزناً ، وأعلنت له فى صراحة أننى لا أستطيع فهم «الفصوص»،وأنه أول كتاب عربى واجهت فيه هذه الصعوبة . فنصحنى بترك «الفصوص» والإقبال على كتب أخرى لابن عربى ، فقرأت منها نيفاً وعشرين كتاباً ما بين مطبوع ومخطوط منها الفتوحات المكية» ،و«التدبيرات الإلهية» ،وإنشاء الدوائر ،و«عقلة المستوفز» ، و«مواقع النجوم» ،و«تفسير القرآن» المنسوب إلى ابن عربى وغيرها . وكأن«الفتوحات» بمثابة المفتاح الذى فتحت به مغاليق الفصوص ، إذ ما أن قرأته حتى انكشفت لى معميات الفصوص وتبينت لى معالم الطريق إلى فهم أسلوب ابن عربى ومراميه ؛ وأدركت أن للرجل لغتين مختلفتين يخاطب بهما القارىء طوال الوقت ، ويمزج إحداهما بالأخرى إلى حد يخفى معه المعنى المقصود أحياناً .

وهاتان اللغتان هما لغة الظاهر ولغة الباطن ، أو لسان الشريعة ولسان الحقيقة على حد تعبير الصوفية أنفسهم . أما لغة الظاهر فهى لغة عامة الخلق ، وهى لغة الفقهاء والمتكلمين . وأما لغة الباطن فهى لغة الرمز والإشارة التى يعبر بها الصوفية عن المعانى والدقائق المستترة وراء ظاهر الشرع ، وهم يلجأون إليها إما لأن لغة العموم لاتفى بالتعبير عن معانيهم ،وما يحسونه من أذواق ومواجد ؛ وإما ضنا بما يقولون عمن ليسوا أهلاً له ، لأن ما يرمزون إليه حقائق لا يستقل العقل بفهمها لأنها لاتدخل فى نطاق العقل ولا تقع تحت مقولاته . لهذا كان لزاماً على الناظر فى أقوال الصوفية أن يكون على حذر فى فهمها وتأويلها والحكم عليها ، وإلا صرفها إلى غير معانيها أو حملها مالا تحتمل . وهذه مسألة نبه إليها القدماء وحذروا من الوقوع فيها ؛ ونبه إليها ابن عربى نفسه عندما بلغه أن الناس أساءوا فهم إشاراته فى «ترجمان الأشواق» ، فاتهموه بأنه شاعر غـزِلٌ يصف فى ديوانه النساء وديارهن ، والطبيعة ومعانيها وغير ذلك من الأمور المادية فقال :

« ولم أزد فيما نظمته فى هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية

والتنزلات الروحية ، والمناسبات العلوية ، جرياً على طريقتنـــا .
والله يعصم قارئ هذا الديوان من سبق خاطره إلى مالا يليق
بالنفوس الأبية والهمم العلية المتعلقة بالنفوس السماوية »(١) .

إلى هذه اللغة المزدوجة – لغة الظاهر والباطن – يرجع السبب الأكبر في غموض أسلوب ابن عربي . وهذا الغموض ، وإن كان عاما في كتابات متفلسفة الصوفية ، إلا أنه في كتاباته أقوى وأعمق . ويغلب على ظني أنه غموض متعمد ، قصد به إرضاء أهل الظاهر وأهل الباطن جميعا . أما هدفه الحقيقي فهو المعاني الباطنية التي يتألف منها مذهبه والتي يخرِّجها بشتى أساليب التخريج من نصوص الكتاب والحديث ، محاولا بطرقه الخاصة أن يَعْبُر الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية ، والنتائج الفلسفية والصوفية التي تلزم عن مذهبه في طبيعة الوجود .

٣ – أخذت أدرس أسلوب ابن عربي وأتعرف خصائصه ، وأقارن بين منهجه ومنهج الصوفية السابقين عليه في فهم القرآن وتأويله . فتبينت لي عدة حقائق استرشدت بها في فهم كتبه :

لم يكن ابن عربي أول من أول القرآن تأويلا صوفيا ، فقد سبقه إلى هذا كبار الصوفية من أمثال المحاسبي والجنيد وأبو طالب المكي والغزالي . وكان لكل واحد من هؤلاء الصوفية طريقته الخاصة في التأويل . وفهمه الخاص للنص المؤول . وكان دين ابن عربي لهؤلاء الصوفية كبيرا . ولكنه تفرد عنهم جميعا بأنه كان أوسعهم ثقافة وأكثرهم إلماما بالتراث الإسلامي الديني والعقلي والروحي ، وأنه استغل علمه الغزير هذا في تأويله للقرآن والحديث على نحو لايدانيه فيه صوفي آخر . ولست أعني بالتأويل في هذا المقام التفسير . إذ التأويل شيء ، والتفسير شيء آخر . التفسير شرح معاني الألفاظ وتوضيحها ، والتأويل توجيه ألفاظ النصوص إلى معانٍ غير تلك التي يدل عليها ظاهرها .

(١) مقدمة ترجمان الأشواق .

فأنت إذا فسرت قوله تعالى « أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها » ، قلت مثلا إن من نعم الله على عباده أنه ينزل من السحاب مطرا يرتوى منه الحيوان والنبات وتفيض به الوديان . كل بحسب طاقته وسعته » . أما إذا أولت — كما يؤول ابن عربى — فإنك تقول : « المراد بالماء العلم ، وبالسماء العالم العلوى : ومعنى الآية أنزل الله تعالى العلم الإلهى من العالم العلوى على قلوب أصفيائه من الأنبياء والأولياء ، ففاضت القلوب — وهى المرموز إليها بالأودية — بهذا العلم : كل بحسب استعداده » . وهكذا نرى أن المفسر يأخذ من اللفظ معناه الحقيقى ، فى حين يعطيه المؤول معنى مجازيا ، ويعتبره مجرد إشارة أو رمز لهذا المعنى .

ويستعمل ابن عربى الطريقتين فى معظم الأحيان ، وهو يشرح الآيات القرآنية التى يتخذها أساسا لنظرياته . وكثيرا ما يطلق على المعنى الثانى — المعنى المجازى — اسم « الإشارة » ، ويقول « إن كلام الصوفية فى شرح القرآن إشارات يُشار بها إلى مواقع خطاب الله ؛ وهذه الإشارات مجهولة عند كثيرين من الفقهاء أهل الرسوم ، ولذلك يسارعون إلى إنكارها ويتهمون قائلها بالكفر . ثم يقول : وكل آية منزلة لها وجهان عند أصحاب الإشارات : وجه يرونه فى أنفسهم ، ووجه يرونه فيما خرج منهم. يقول الله تعالى: « سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم » ، ويفسر ابن عربى هذا النص بمعنى أن آيات الله لها وجه إلى الظاهر — وهو المعبر عنه بالآفاق — لأن أحكامها تجرى على الجوارح — ولها وجه إلى الباطن — أى باطن العبد — وهو المعبر عنه « بأنفسهم » لأن أحكامها تجرى على القلوب. والوجه الأول وجه الشريعة ، والوجه الثانى وجه الحقيقة .

وأحيانا أخرى يسمى ابن عربى المعانى الباطنية باسم « الحكمة » فى مقابل « الكتاب » الذى هو ظاهر الشرع ، وهى مقابلة واردة فى القرآن فى مثل قوله تعالى : « ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب

والحكمة » (١) أى يعلمهم ظاهر الشرع وباطنه . وهذا هو المعنى الملحوظ فى كتاب « الفصوص » حيث يقرن ابن عربى اسم كل نبى — من الأنبياء السبعة والعشرين الذين يتحدث عنهم — بحكمة من الحِكَم تشير إلى المعانى الباطنة المستترة وراء النصوص القرآنية التى نزلت فى حق هؤلاء الأنبياء ، وذلك مثل قوله « فص حكمة إلهية فى كلمة آدمية » أو « فص حكمة علية فى كلمة إسماعيلية » ، أو « فص حكمة فردية فى كلمة محمدية » ، وهكذا . والمراد بالكلمة الآدمية والكلمة المحمدية ، العقل الآدمى والعقل المحمدى ، أو الحقيقة الآدمية والحقيقة المحمدية . ومعنى هذا أن كتاب « الفصوص » مجموعة من الحكم ، تفسر كل حكمة منها المعانى الباطنة المستترة وراء النصوص القرآنية الواردة فى كل نبى . ولكل حكمة موضوعها الخاص : فموضوع الحكمة الآدمية « الألوهية » ، وموضوع الحكمة الإسماعيلية « العلو » ومعناه بالنسبة لله خاصة ، وموضوع الحكمة المحمدية « الفردية » وهكذا .

وأحيانا يطلق على المعنى الباطن كلمة « الفهم » فى مقابل « العلم » ، إذ العلم هو الإحاطة بالمعلوم ، والفهم هو إدراك حقيقته وكنهه : وهو وهب إلهى ، وإعلام ربانى بخلاف العلم الذى هو كسب للعبد ، ومن ذلك علم الفقه الذى هو علم الرسوم ، يقول أبو يزيد البسطامى فى هذا المعنى مخاطبا علماء الرسوم : « أخذتم علمكم ميتاً عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت » (٢)

وعلى هذا الأساس اعتبر ابن عربى « فهم » الأولياء للقرآن جزءا متمما للقرآن ومن نفس معدنه ، ولم يقفل باب النبوة العامة — التى هى نبوة المعرفة — وإن قفل باب النبوة الخاصة التى هى نبوة التشريع .

٤ — وقد لاحظت أن ابن عربى يراعى جانبى الظاهر والباطن معاً فى فهمه لآيات القرآن الخاصة بالتشريع ، فيشرح المسألة الفقهية وحكمها الشرعى كما يفعل أهل الظاهر ؛ ثم يعقب عليها بما يسميه « الإشارة » ويبين

(١) البقرة ، ١٢٩ .

(٢) الفتوحات المكية ، حـ١ ، ص ٣٦٥ .

أثرها فى القلب . وهذا هو المنهج الذى التزمه فى كتاب «الفتوحات» فيما عالجه فى الجزء الأول منه فى مسائل الفقه كالصلاة والصيام والزكاة والحج والطهارة ونحو ذلك . وقد كان فى عزمه أن يضع كتاباً كبيراً يذكر فيه مسائل الشرع كلها كما وردت فى ظاهرها ، فاذا استوفى المسألة الشرعية فى ظاهر الحكم ذكر إلى جانبها حكمها فى باطن الانسان ، فيسرى حكم الشرع فى الظاهر والباطن ، فى الجوارح والقلب معاً (١) . وأغلب الظن أنه لم يؤلف هذا الكتاب ؛ ولكن فيما ذكره من هذا القبيل فى كتابى «الفتوحات المكية» و«الفصوص» مايكفى لتوضيح هذا المنهج الذى يدل دلالة قاطعة على أنه لم يكن ظاهرى المذهب فى العبادات كما يقال ، بل كان ظاهري المذهب فى العبادات مع الظاهريين ، باطنى المذهب مع الباطنيين ، وكان إلى الباطنيين أقرب ، لأنه كان فقيها وصوفيا ، وكان أدنى فى فهمه للدين إلى الصوفية منه إلى الفقهاء الظاهريين . وفيما يذكره من دقائق الأسرار الروحية فى شرحه للعبادات شاهد على ذلك :

وهو يبنى تأويله لآيات العبادات على أساس أنه لاتعارض بين معناها الظاهر ومعناها الباطن ، وأن المؤوِّل يرتفع بالمعنى الظاهر إلى مستوى أعلى وأعمق روحانية ، لأن ذلك أشد اتصالا بنفس الإنسان وقلبه . والإنسان مؤلف من نفس وبدن ، وكلاهما فى نظر ابن عربى مخاطب بالتكليف .

أما تأويله لآيات الاعتقاد فقد وجدت أكمل صورة له فى كتابه «فصوص الحكم» ؛ فإنه لم يشأ أن يشرح مذهبه فى هذا الكتاب على أساس فلسفى ، أو فلسفى صوفى ، بعيد الصلة بنصوص القرآن والحديث ، بل اتخذ من هذه النصوص سياجاً لأفكاره وإطاراً ينسج فيه خيوط مذهبه ، وأخضعها لمنهج خاص من التأويل مستساغ أحيانا ، وغير مستساغ أحيانا أخرى ؛ واستخلص منها كل ما أراد استخلاصه من المعانى التى ينطوى عليها مذهبه فى وحدة

---

(١) راجع الفتوحات ، حـ ١ ، ص ٤٢٧ .

الوجود . فني كل فص من فصوص هذا الكتاب طائفة من الآيات القرآنية المتصلة بالنبي الذى تنسب إليه «حكمة» الفص ، ويسرد قصة هذا النبي كما وردت فى القرآن وكما يعرفها جمهور المسلمين . ولكنه أثناء هذا السرد يؤول ألفاظ النص ،ويقرأ فيها ماشاء من المعانى والدلالات التى قد تكون بعيدة الصلة جدا بمعناها الظاهر المتعارف . وقد يستند فى ذلك إلى قرابة لفظية بين اللفظ القرآنى ، واللفظ الذى يحمل المعنى الذى يؤوله به: كأن يقول إن «التقوى» من الوقاية ؛ والمتقى هو الذى يجعل من نفسه وقاية للحق (الله) ، إذ هو صورته (أى العبد صورة الحق). أو يقول «أولو الألباب» هم الناظرون فى «لب» الشيء ؛ أو أن «الغيرة » مشتقة من «الغير» وهو «أنت» . ويستخلص من ذلك أن مقام «الوحدة الإلهية» يقتضى «الغيرة» التى تنفر من الغير . والغير هنا هو «أنت» . فمقام الوحدة لافرق فيه بين الأنا والأنت .

وكذلك يقول إن الريح إشارة إلى الراحة ،وريح قوم عاد أراحتهم من هياكلهم المظلمة (أجسامهم) ؛ وأن « العذاب » مشتق من العذوبة وعلى ذلك فعذاب أهل النار ضرب من النعيم إذ لا عذاب على الحقيقة ، ومآل الكل إلى النعيم . وفى عذاب أهل النار يقول فى الفصوص :

يُسمى عذاباً من عذوبة لفظه وذاك له كالقشر والقشر صائن

وذلك بعد أن قال :

وإن دخلوا دار الشقاء فإنهم على لذة فيها نعيم مباين
نعيم جنان الخلد والأمر واحد وبينهما عند التجلى تباين(١)

وأحيانا يضع للفظ القرآنى معنى تحكميا لايؤيده سند من اللغة أو العرف كأن يقول فى الفص الموسوى : إن التابوت الذى وضع فيه موسى هو جسمه ، واليم الذى ألقى فيه هو العلم الذى حصل له بواسطة هذا الجسم

(١) فصوص الحكم ص ٩٤ .

أو يقول فى الفص النوحى : إن نوحا دعا قومه ليلا – أى من حيث عقولهم (فإن العقول غيب) و «نهاراً» أى من حيث ظاهر صورهم ... ... «رب اغفر لى» أى استرنى – من الغفر بمعنى الستر . «ولوالدى» أى من كنت عنهما ، وهما العقل والطبيعة ؛ «ولمن دخل بيتى» – أى قلبى – و «للمؤمنين» – أى من العقول . «والمؤمنات» أى من النفوس . «ولا تزد الظالمين» أى أهل الغيب : لأن الظالمين مشتقة من الظلمات وهى غيب ! وهكذا وهكذا .

وإذا كان ابن عربى فى فهمه لآيات العبادات يأخذ بمعانيها الظاهرة والباطنة كما قلنا ، فإنه لا يأخذ من آيات المعتقدات إلا معانيها الباطنة ، مستخدماً المعنى الظاهر تكأة يتكىء عليها ، وستاراً يستتر خلفه . وتراه وهو يناقش هذه الآيات ينتقل فجأة من الظاهر إلى الباطن ، ثم يعود إلى الظاهر ثم إلى الباطن ويمعن فيه ويعقب عليه ، ويسهب فى شرحه بطريقة توقع القارىء فى الحيرة ، وتشتت فكره . ولو أنه لم يلجأ إلى هذا الازدواج فى الأسلوب ، وشرح مذهبه بلغة واحدة،لوضحت معانيه وارتفع الشك فى أمره . ولكنه آثر هذا الازدواج عن عمد ، فيما نعتقد ، فعقد البسيط وأخفى الواضح؛ وكاد بمنهجه الخطير فى التأويل أن يحول القرآن إلى قرآن جديد .

٥ – كانت هذه أول حقيقة كشفتها عن أسلوب ابن عربى وطريقته فى التأليف . وليس من شك فى أن الثنائية اللغوية التى استخدمها فى التعبير عن آرائه ، كانت من أهم الأسباب فى اختلاف الناس فى أمره وتقديرهم لعقيدته . فمن نظر إلى جانب الظاهر من أقواله شهد له بالعلم والفضل، وعده من كبار علماء الإسلام وفقهائه ،ومن أوسعهم علماً بالقرآن والحديث ، ونعته آخر الأمر بالولاية والقديسية . ومن نظر إلى جانب الباطن من أقواله ، قدر فيه مواهبه العقلية والروحية البارزة فى فلسفته وتصوفه ، ولكنه ربما تردد فى قبول آرائه الدينية ، أو أنكرها إنكاراً باتاً . وقد انقسم العالم الإسلامى فى أمر ابن عربى إلى معسكرين يمثل أحدهما الموقف الأول ، ويمثل الآخر

الموقف الثانى : وممن دافع عنه دفاعاً حاراً مجد الدين الفيروزبادى وشيخ الإسلام سراج الدين المخزومى الذى صنف فى الانتصار له كتاباً خاصاً سماه « كشف الغطاء عن أسرار كلام الشيخ محى الدين » .ومنهم سراج الدين البلقينى شيخ المخزومى . وشهد له بالولاية كل من فخر الدين الرازى والإمام ابن أسعد اليافعى ، وسعد الدين الحموى ، وكمال الدين الكاشى ، وابن كمال باشا .

ويمثل الطرف الآخر المهاجم لابن عربى جمال الدين بن الخياط اليمنى ؛ وكان أول المنكرين عليه ، ثم ابن تيمية ، وبرهان الدين البقاعى الشافعى نزيل مصر ، وكان أشد هذه الطائفة إقذاعاً وإمعاناً فى الاتهام .

وهكذا شغل الشيخ الأكبر العالم الإسلامى ، ولا يزال يشغله ، منذ أن ظهر على مسرح الوجود . وعكف الناس على دراسة مؤلفاته شرحاً وتحليلاً وتعليقاً ، ولكن القدماء قصروا همهم على النظر فى عقيدته والوقوف على مدى موافقتها أو عدم موافقتها للشرع — بحسب ماتصور كل منهم ذلك الشرع . ولم يخطر ببال واحد منهم أن ينظر فى فلسفة ابن عربى فى جملتها ويصوغها صياغة موضوعية نزيهة ، ويضعها فى موضعها من الإطار العام للتفكير الإنسانى .

كان هذا بعينه هو الهدف الذى رميت إليه عندما درست مؤلفات ابن عربى ، ووضعت فيه كتاباً بالإنجليزية عنوانه : The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn 'Arabi (الفلسفة الصوفية فى مذهب محيى الدين بن عربى) ،وهو كتاب أساسه رسالة الدكتوراه التى تقدمت بها إلى جامعة كمبردج سنة ١٩٣٠ .

فى هذا الكتاب خلاصة مذهب ابن عربى الفيلسوف الصوفى ، جمعت عناصرها من شتى المصادر التى راجعتها ، وبينت فيها أصالته الفكرية والتيارات الفلسفية والصوفية المختلفة التى كان لها أثر فى اتجاهاته ، كما بينت إلى حد ما مدى تأثير مذهبه فى أجيال الصوفية الذين أتوا من بعده .

٦ – وقد أدركت بعد طول البحث والنظر أن لهذا الرجل مذهباً فلسفياً صوفياً جديراً بهذا الاسم ، وخليقا بأن يحتل مكانة عالية من بين المذاهب الفلسفية العالمية الكبرى ، فأخذت أستخلص عناصر هذا المذهب من بين أشتات من التفاصيل غير الفلسفية وغير الصوفية ، وأضم بعض هذه العناصر إلى بعض حتى ظهر لى بناء المذهب كاملاً متماسكاً مترابطاً ، جامعاً للمسائل الفلسفية الرئيسية التى هى مسائل الوجود والمعرفة والنفس (الأنطولوجيا والأبستمولوجيا والسيكولوجيا) . ووجدت أن هذه المسائل جميعها تدور فى تفكير ابن عربى حول محور واحد هو فكرة وحدة الوجود : وهى فكرة استبدت بعقله واستولت على مشاعره ، فصدر عنها فى كل ما يقول ، وعرج عليها فى تفسير كل شىء ، وفى ضوئها أوّل القرآن والحديث وطوعهما لمذهبه .

وخلاصة هذه الفكرة أن الحقيقة الوجودية واحدة فى جوهرها ، متكثرة فى صفاتها وأسمائها ، لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات . وهى قديمة أزلية لاتتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التى تظهر فيها . فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت هى «الحق»، وإن نظرت إليها من حيث مظاهرها قلت هى «الخلق» . فهى الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات ، ولكنها متناقضات لاختلاف الاعتبارات لا فى الحقيقة .

وقد قرر ابن عربى قضية وحدة الوجود هذه فى صراحة وجرأة لامواربة فيهما ، فى كتابى «فصوص الحكم» و«الفتوحات الملكية» فى مثل قوله :

« فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها »

فما نظرت عينى إلى غير وجهه   وما سمعت أذنى خلاف كلامه »(١)

ولا داعى لتأويل أقواله الدالة على وحدة الوجود ، وصرفها عن معانيها

(١) الفتوحات : جـ ٢ ، ص ٦٠٤ س ٥ من أسفل .

الظاهرة إلى معانٍ أخرى تكون أقرب تمشياً مع ظاهر الشرع ، لأن ظاهر الشرع نفسه ، فى نظره ، لايعبر إلا عن أحد جانبى الحقيقة ، أما الجانب الثانى فيعبر عنه باطن الشريعة وحقيقتها .

أضف إلى هذا أن «وحدة الوجود» التى يقول بها ليست وحدة وجود مادية تنكر الألوهية ولوازمها ، أو تنكر القيم الروحية ، بل العكس هو الصحيح : أى أنها وحدة وجود تنكر العالم الظاهر ولا تعترف بالوجود الحقيقى إلا لله — الحق . أما الخلق فظل للوجود الحق ولا وجود له فى ذاته .

وقد أدرك ابن عربى خطورة الجهر بهذا المذهب ، والتصريح به فى صورة واضحة متكاملة فى كتاب أو جزء من كتاب ، خشية اعتراض المعترضين وإنكار المنكرين ، فأذاعه مشتتا بين ثنايا التفاصيل ، مختلطا بمسائل الفقه والحديث والكلام والتفسير وغيرهـا . وهو يصرح بذلك فى كلامه عن عقيدة «الخواص» (وهى لاشك عقيدته فى وحدة الوجود) فى قوله :

« فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض ، ولكن جئت بها مبددة فى أبواب هذا الكتاب (وهو الفتوحات المكية) مستوفاة مبينة ، ولكنها — كما ذكرنا — متفرقة . فمن رزقه الله الفهم فيها يعرفه من أمرها ، ويميزها عن غيرها ، فإنها العلم الحق والقول الصدق » (١) .

وليس من شك فى أنه تعمد هذا التشتيت لعناصر مذهبه إمعاناً فى إخفاء حقيقته الكاملة ، وضناً به على من ليس أهلاً لفهمه . « وما أشبهه فى هذا الصدد بفنان ألف لحناً موسيقياً عظيما ثم بدا له أن يخفيه عن الناس فمزقه وبعثر نغماته بين نغمات أخرى . فاللحن الموسيقى العظيم هنالك لمن أراد أن يتكبد مئونة استخلاصه وجمعه من جديد» (٢)

(١) الفتوحات : حـ ١ ، ص ٤٧ — ٤٨ .

(٢) انظر التصدير الذى وضعته لكتاب فصوص الحكم : ص ١١

كان هذا هو العمل الذى قمت به فى دراستى لابن عربى :جمع عناصر متناثرة ، وربط بعضهـا ببعض ، وتأليف نظـام عـام منهـا يعبر عن مذهب منسق متكامل فى ناحتيه الفلسفية والصوفية . فلما خرجت به على الناس قبله بعضهم وأحسنوا قبوله ، ورده بعضهم . وكانت حجة الرادين أننى أسرفت فى تأويل كلام ابن عربى وخرجت منه ماليس فيه ، وخلقت من الشيخ الصوفى شخصية فلسفية عالمية ، وضعتها جنباً إلى جنب مع اسبينوزا وأمثاله . وابن عربى يستحيل عليه — فى نظرهم — أن يرقى إلى هذا المستوى الفلسفى بحكم تصوفه . كان هذا موقف بعض علماء الغرب من كتابى عن محيى الدين ، وموقف المرحوم الأستاذ أحمد لطفى السيد الذى كان مديراً لجامعة القاهرة ، عندما عينت مدرسا للفلسفة بكلية الآداب بها سنة ١٩٣٠ : وأذكر أنه قال عندما أخبرته أننى كتبت كتابا فى الفلسفة الصوفية عند محيى الدين بن عربى : « أو لمحيى الدين فلسفة » ؟ قلت نعم ! وفلسفة عظيمة ! وكان من حظى أن أجمعها وأضعها فى صورة علمية متناسقة .

وقد حرصت فى كل ما كتبته عن ابن عربى ألا أنسب إليه رأياً إلا و دعمته بنص من كتبه ، ولم أخرج من أقواله أكثر مما يبرره سياق كلامه وتوحى به روح مذهبه ، وتتوافر الأدلة على أنه مقصود . هذا بالإضافة إلى الاستئناس بأقوال كبار شراح « الفصوص » من أمثال القاشانى والقيصرى وجامى وغيرهم . وقد لزمت هذ المنهج فى كل ما كتبته عنه من دراسات عامة تناولت فيها فلسفته الصوفية برمتها مثل كتابى الذى نشر بالإنجليزية سنة ١٩٣٩ وتعليقاتى على « فصوص الحكم » الذى نشر سنة ١٩٤٦ ، أو دراسات خاصة تناولت فيها مسائل معينة من مذهبه أو حول مذهبه .

(٧) ومن أهم هذه الدراسات :

١ — « من أين استقى محيى الدين بن عربى فلسفته الصوفية »(١) بينت فيه أن بن عربى استمد مادته من كل أنحاء التراث الإسلامى الضخم الذى

(١) بحث نشر بمجلة كلية الآداب : جامعة القاهرة سنة ١٩٣٣ .

وصلت إليه الحضارة الإسلامية إلى عهده ، وأنه هضم كل ما أخذه ، وتمثله وأخرجه فى صورة جديدة تحمل طابعه الخاص . وقد شرحت فى هذا البحث الجو الصوفى والفلسفى الذى ساد فى الأندلس فى القرن السابق على ميلاد ابن عربى مباشرة ، وناقشت دعوى العلامة «آسين بلا ثيوس» أن ابن عربى متأثر فى فلسفته بمدرسة محمد بن عبد الله بن مسرة المتوفى سنة ٣١٩هـ عن طريق مدرسة ألمرية التى كانت — فى زعم بلاثيوس — حلقة اتصال بين عصر ابن مسرة وعصر ابن عربى .

ثم أخذت فى شرح المصادر التى كان لها — فى نظرى — أثر فى تفكير ابن عربى وقسمتها قسمين : قسم إسلامى ، وأدخلت تحته (ا) القرآن (ب) بعض متقدمى الصوفية (حـ) المتكلمين وخاصة الأشاعرة (د) القرامطة والاسماعيلية الباطنية وإخوان الصفا بوجه خاص .

(هـ) بعض فلاسفة الإسلام لاسيما الفارابى وابن سينا .

وأدخلت تحت المصادر غير الإسلامية ، الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، وفلسفة فيلون اليهودى الاسكندرى والرواقيين .

٢ — «نظريته فى الكلمة الإلهية» (١) . وهو بحث يعالج طائفة مختلفة من نظريات الأسلاميين فى الكلمة الإلهية (The Logos) ، من بينها نظرية ابن عربى . وقد بينت العناصر الإسلامية واليونانية التى استغلها فى نظريته ، كما أظهرت مدى تأثير هذه النظرية فى المفكرين الإسلاميين الذين أخذوا عنه .

وقد ظهر لى أن ابن عربى يستعمل كلمة «الكلمة» فى معان مختلفة ، ويطلق عليها أسماء متباينة بحسب تباين الجهات التى ينظر إليها منها . فمن الناحية الميتافيزيقية البحتة يعتبرها قوة عاقلة سارية فى الكون بأسره ، ومبدأ للتكوين والحياة والتدبير . «والكلمة» بهذا المعنى تحل فى مذهب ابن عربى محل «العقل الأول» فى مذهب أفلوطين ، و «العقل الكلى» فى مذهب الرواقيين ؛ بل ربما كانت أقرب إلى الثانى منها إلى الأول .

---

(٢) بحث نشر بمجلة كلية الآداب بالقاهرة سنة ١٩٣٤ .

وهى من الناحية الصوفية الأصل الذى يستمد منه كل علم إلهى ، ومنبع الوحى والإلهام . ويسميها ابن عربى «الحقيقة المحمدية» ، و«روح الخاتم» ، و«مشكاة خاتم الرسل» التى محلها سر القلب من كل صوفى .

ومن ناحية علاقتها بالإنسان يسمى ابن عربى «الكلمة» «آدم» ، و«الحقيقة الآدمية» ، و«الحقيقة الإنسانية» ، و«الإنسان الكامل» .

ومن ناحية اتصالها بالعالم بأكمله يسميها «حقيقة الحقائق» (١) .

ومن ناحية اعتبارها سجلا أحصى فيه كل شىء يسميها «الكتاب» و«العلم الأعلى» ، وهكذا .

٣ — نظريته فى «الحب الإلهى» ، وهو بحث نشر بعنوان «عذراء فى حياة صوفى» (٢) ، شرحت فيه نظرية الحب الإلهى من وجهة نظر صوفى يقول بوحدة الوجود ، وبينت أن ابن عربى يقول بوحدة المحبوب وإن تعددت صورة ، وأن الحق (الله) هو المحبوب على الإطلاق والمعبود على الإطلاق ، وذلك لأن أساس العبادة وجوهرها هو الحب ؛ وأنه هو الجميل على الإطلاق ، ينعكس جماله على كل صفحة من صفحات الوجود ؛ وأن «النظام» ابنة الشيخ مكين الدين بن رستم المقيم بمكة لم تكن فى الحقيقة إلا مجلى من المجالى الإلهية ، وصورة من صور الجمال الإلهى التى هام بها ابن عربى ، وكتب من أجلها «ترجمان الأشواق» . إنه يعترف صراحة بحبه للنظام ، ولكن حبه لم يكن حبا شهوياً حسياً ، وإنما كان حبا عذريا خالصا . إن أغلب الظن أنه لم يرها أكثر من مرة أو مرتين بصحبة عمتها المسنة التى كان يستمع إلى أدبها وحديثها ، أو بصحبة أبيها الذى كان يحضر مجالسه . ولكنه رأى فيها صورة جميلة رائعة تتجلى فيها صفات الجمال الحسى والمعنوى ، فاتخذ من تلك الصورة الإنسانية الحسناء رمزاً للجمال المطلق الذى يتعشقه ويعبده

---

(١) راجع عقلة المستوفز ط نيبرغ ، صفحة ٤٢ — ٤٣ .

(٢) مجلة الهلال : يوليو سنة ١٩٤٧ .

ويقدسه ، وبثها حبه وشوقه – لا من حيث هى امرأة يعشق جمالهـا الحسى الفانى ، ولا من حيث هى موضع شهوة أو هوى ، بل من حيث هى صورة كاملة لذلك الجمال الشامل ، ورمز له . والصورة الحسية التى يتغزل فيها لاتعنيه بقدر ما تعنيه «الحقيقة» المرموز إليها : تلك الحقيقة التى ظهرت فى حسناء مكة وفى غيرها مما لايتناهى من الصور . فهو ينظم ما ينظم من القصائد وعينه شاخصة إلى صور الجمال ، ولكن قلبه مشغول بصاحب الصور .

٤ – رأيه فى «المعراج الصوفى» وصلته بالمعراج النبوى ، وهو بحث كتبته بالانجليزية(١) شرحت فيه مدى تأثر الصوفية – وابن عربى بوجه خاص – بقصة المعراج النبوى ؛ وكيف استغلوا أحداث القصة ومصطلحاتها فى وصف معراجهم الروحى .

وقد صور ابن عربى فى كتبه أكثر من معراج صوفى ، أكملها وأوفاها ما كتبه فى الجزء الثانى من «الفتوحات المكية» تحت عنوان «كيمياء السعادة» . ويشبه هذا المعراج المعراج النبوى فى كثير من تفاصيله ، وهو يصور عروج كل من الفيلسوف (أو صاحب النظر) أو التابع المحمدى (الصوفى) إلى آفاق العالم الحسى والروحى . وما يلقاه كل من السالكين فى مسيره من أحداث وأشخاص ، وما يحصل له من علم بطبائع الأشياء وحقائق الوجود .

وينقسم المعراج إلى مرحلتين : الأولى خلال السموات السبع وفيهـا يصعد كل من « الفيلسوف » و« التابع » الى هذه السموات الواحدة بعد الأخرى . وتبدأ المرحلة الثانية بعد السماء السابعة حيث يعرج التابع وحده ويتخلف الفيلسوف . ويلاحظ أن منازل السير فى هذه المرحلة تشبه المقامات الصوفية التى آخرها مقام « الشهود» ، ذلك المقام الذى لايصل إليه إلا « التابع » المتصوف الوارث للعلم الباطن . أما الفيلسوف صاحب النظر فليس له فيه نصيب .

---

(١) نشر بمجلة Islamic Quarterly بلندن سنة ١٩٥٥ .

وفى كل هذا يتخذ ابن عربى من قصة المعراج النبوى أنموذجاً يحتذى، ومسرحاً يعرض فيه قصة المعراج كما يتصورها هو ، وكما يوحى بها مذهبه العام فى طبيعة الوجود والمعرفة ، وطريقة الوصول إلى الله .

وقصة المعراج كما يعرضها ابن عربى هى قصة المقابلة بين طريقى النظر العقلى والكشف الذوقى : طريقى الفلاسفة والصوفية فى محاولة كل من الفريقين الوصول إلى حقيقة الوجود ، ومن ثم إلى الله .

وهكذا يبقى ابن عربى على الصورة التقليدية للمعراج النبوى فى ظاهرها ، ويغير معالمها ومغازيها ، ويحولها إلى قصة فلسفية صوفية رائعة .

٥ — «فهرست مؤلفاته» : وقد نشرت هذه الوثيقة الهامة التى وضعها ابن عربى نفسه لمؤلفاته سنة ٦٣٢هـ(٢). وصدرت هذه النشرة بمقدمة ناقشت فيها الفهرست ومحتوياته ، والتصنيفات التى يمكن أن تصنف بها كتب ابن عربى بحسب تواريخ تأليفها ، وبحسب مادتها . وهذه المقدمة خلاصة لبحث كتب باللغة الإنجليزية وألقى فى مؤتمر المستشرقين الثالث والعشرين الذى عقد بكمبردج سنة ١٩٥٤.

٨ — وقد اعتمدت فى دراساتى لابن عربى على معظم الكتب والرسائل التى طبعت له ، ويبلغ عددها تسعة وخمسين ، منها ثمانية وثلاثون ورد ذكرها فى الفهرست الذى أشرت له . هذا بالإضافة إلى عدد غير قليل من المخطوطات التى لم تنشر بعد . وقد اختصصت بالدراسة والتحليل من هذه المجموعة كتابين هما بلاشك أهم مؤلفات ابن عربى، وهما كتابا «فصوص الحكم» و«الفتوحات المكية». أما الفصوص فقد حللت مادته وأظهرت قيمته من بين كتب ابن عربى ، وشرحت مذهبه فيه فى تصدير عام وضعته لنشرتى للنص سنة ١٩٤٦ فى ثلاث وأربعين صفحة .

وقد بينت فى هذا التصدير أن كتاب الفصوص يمثل الذروة التى وصل

---

(٢) نشر بمجلة كلية الآداب بالأسكندرية سنة ١٩٥٥ .

إليها فى نضجه التأليفى ، وأنه — دون غيره — الكتاب الذى يحتوى صورة كاملة لمذهب المؤلف ، بعد أن عالج بعض نواحى المذهب فى كتبه الأخرى، وأنه أصرح مؤلفاته جميعها وأوضحها فى التعبير عن مذهبه فى وحدة الوجود .

أما « الفتوحات » فقد أفردته بمقال مطول فى سلسلة تراث الإنسانية ؟ التى تشرف عليها المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر فى العددين الثانى والثالث من المجلد الأول .

وقد حللت فى هذا المقال مادة الكتاب وأسلوب المؤلف فيه ، وبينت أنه موسوعة جامعة للثقافة الأسلامية فى مختلف نواحيها الدينية والفكرية والأخلاقية، كما بينت بوجه خاص صلة هذا الكتاب بمذهب ابن عربى فى وحدة الوجود ، ومدى أثره فى التصوف الإسلامى ، وفى الفكر الأوروبى خارج الحدود الإسلامية .

كذلك ناقشت دعوى الشيخ عبد الوهاب الشعرانى أن كتاب الفتوحات قد دس فيه أجزاء توقف الشعرانى فى نسبتها إلى ابن عربى أثناء تلخيصه للكتاب فى « لواقح الأنوار القدسية » و«الكبريت الأحمر من علوم الشيخ الأكبر » و « اليواقيت والجواهر » . ويقول الشعرانى : إنه تبين له أن العبارات التى توقف فى نسبتها إلى ابن عربى من كتاب الفتوحاتلم يكن لها وجود فى نسخة الكتاب التى حملها إليه الشيخ شمس الدين محمد بن السيد أبى الطيب المدنى المتوفى سنة ٩٥٥ ﻫ ، وكانت هذه النسخة مأخوذة من النسخة الموجودة بمسجد قونية ، وهى بخط المؤلف.

ولا أعلم شيئا عن نسخ الفتوحات التى كانت شائعة فى مصر فى عصر الشعرانى ، وهى التى يقول إنها احتوت الأجزاء التى دست علي ابن عربى، ولكنى قارنت عدداً من الصفحات المصورة عن نسخة قونية بنظائرها فى النسخة المطبوعة فى بولاق ، فلم أجد بين النسختين إلا فوارق طفيفة لاتؤثر تأثيراً خطيراً فى النص ، ولا تخرج عن المألوف المقرر فى مذهب ابن عربى.

وقد تبين لى أن الشعرانى فى تلخيصه للفتوحات قد أسرف فى حذف العناصر الفلسفية الصوفية التى يتألف منها مذهب المؤلف ، وكاد يقصر مختصره على العناصر الدينية والكلامية التى تتفق مع مذهب أهل السلف ، والعناصر الصوفية ذات الصبغة العملية أو الأخلاقية . وعلى هذا فالذى يظهر فى تلخيص الشعرانى للفتوحات هو ابن عربى الفقيه الظاهرى والصوفى الفلسفى ، لا ابن عربى الفيلسوف الصوفى : ولكن هذا تصوير لابن عربى من جانب واحد ، وتلخيص غير كامل للفتوحات.

٩ — وكانت ترجمة كتاب فصوص الحكم إلى اللغة الإنجليزية من أكبر أمانى الأستاذ نيكلسون رحمه الله، شرع فيها ، وترجم جزءاً من الفص الأول ، ثم وقف وطلب إلى أن أقوم بهذا العبء بدلا منه . وقد أعلن هذه الرغبة عقب حصولى على درجة الدكتوراه مباشرة ، ولكنى اعتذرت وألححت فى الاعتذار مقدرا ما فى هذه المغامرة من صعوبة ، توشك أن تكون استحالة . فقد عانيت ما عانيت فى سبيل فهم كتاب الفصوص باللغة العربية ، فكيف الحال والمطلوب منى نقله إلى اللغة الإنجليزية ؟ لو كانت المسألة ترجمة معانى الفصوص فى لغة حرة طليقة لكان الأمر هينا نوعا ما . ولو كان المراد تلخيص الكتاب بأسلوب حر غير مقيد بخصائص أسلوب المؤلف لكان ذلك مستطاعا . أما ترجمة مطابقة للأصل ، أمينة ، تظهر فيها كل الدقائق التى يرمى إليها ابن عربى ، فتلك مهمة بالغة الخطورة والصعوبة : أعنى ترجمة تجمع بين الظاهر والباطن ، وتعبر عن المرامى البعيدة التى يقصد إليها ابن عربى من مناقشاته وتخريجاته اللغوية ، ومجازاته واستعاراته وكناياته ، وما إلى ذلك من أساليب التعبير التى تكاد تختص بها اللغة العربية . إن لكل لغة عبقريتها وخصائصها ، ولا يمكن نقل هذه الخصائص إلى لغة أخرى والاحتفاظ بها كاملة . وتزداد صعوبة النقل عندما تكون اللغتان ، المنقول منها والمنقول إليها ، من فصيلتين مختلفتين تمام الاختلاف كاللغتين العربية والإنجليزية . أضف إلى هذا أن ابن عربى قد استغل فى «كتاب الفصوص» — استغلالاً بارعاً — ألواناً من الحيل

اللفظية ليستعين بها على تخريج المعانى التى أرادها ، فإذا ترجمت عباراته التى استخدم فيها هذه الوسائل ترجمة حرفية أمينة كانت لغواً من القول .

من ذلك مثلا أنه يعقد صلة بين لفظين لارابطة بينهما سوى المشابهة فى النطق مثل كلمتى « العذاب » و« العذوبة » ، ويخلص من ذلك إلى القول بأن « عذاب » أهل النار ضرب من النعيم، وأنه سمى «عذابا» لأنه مشتق من العذوبة . ومثل كلمة « أموال » (فى قوله تعالى : ويمددكم بأموال وبنين) التى يفسرها بأنها ما تميل بكم إليه (أى إلى الحق) . وفى القول بأن العذاب والعذوبة مشتقان من أصل واحد ، وكذلك « المال » و« مال » ، من التعسف ما فيه ، فكيف إذا نقلت هذه العبارات إلى اللغة الإنجليزية .

ومن ذلك أيضاً أن يأخذ اللفظ بمعناه اللغوى ولايلتفت إلى معناه الاصطلاحى أو المجازى ، ويفعل ذلك عندما يكون المعنى الحرفى موصلاً لما يريد ، كأن يفهم الغفر بمعنى الستر ويقول فى قوله تعالى « دعاهم ليغفر لهم » أى سترهم : ومعنى سترهم أخفاهم عن أعيانهم أو أخفى أعيانهم فى عينه ، إذ هو الظاهر على الحقيقة فى أعيان الممكنات : وهذه هى نظرية ابن عربى فى وحدة الوجود . أو كأن يفهم من كلمة « يصلى » فى قوله تعالى « هو الذى يصلى عليكم وملائكته » معنى « يأتى متأخراً » كما تقول إن هذا الحصان كان المصلى فى السباق : أى الأخير . والحق تعالى يصلى (بهذا المعنى) أى يأتى متأخراً فى صورة اعتقادنا . ولكن ليس هذا هو الحق فى ذاته ، بل «الحق» كما يبدو لنا فى صور الاعتقاد؛ وسمى « مصليا» لأن وجوده متأخر عن وجودنا وعن وجود الحق فى ذاته .

أحسست بجسامة الصعوبة التى تواجهنى فى ترجمة كتاب الفصوص إلى اللغة الإنجليزية ومع ذلك قبلت ، تحت ضغط الأستاذ نيكلسون ، أن أقوم بها .

ولما أكملت الترجمة ، أحسست أنها لا تقل فى استغلاق معانيها عن الأصل العربى، وأنها بحاجة شديدة إلى شرح يجلى غوامضها ويوضح مشكلاتها.

أما الشرح الكامل فلم أقدم عليه ولم أفكر فيه ، ولكنى فكرت فى وضع تعليقات على بعض الفقرات الهامة أو الممعنة فى الغموض ، وذلك على نحو التعليقات التى وضعتها بالعربية فى نشرتى للفصوص سنة ١٩٤٦، ولاتزال الترجمة والتعليقات تنتظران النشر فى « سلسلة المكتبة العربية » التى يشرف عليها المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية .

١٠ — ومن الدراسات الهامة التى لم أقم بها بعد فى صورة جدية، ولم يقم بها أحد غيرى من الباحثين فى تصوف ابن عربى ، الأثر البالغ الذى خلفه فى التراث الفكرى والروحى فى العالم الإسلامى وخارجه . فلابن عربى مدرسة فى التصوف التيوسوفى ، وأتباع أخذوا عنه إما مباشرة ، أوعن طريق كتبه أوتلامذته . وقد ترك طابعاً لايمحى على التصوف الفلسفى فى الإسلام منذ عصره إلى يومنا هذا ، وكان له فى كل جيل من أجيال الصوفية أتباع يدعون إلى مذهبه ويدافعون عن آرائه ، وإن كان هؤلاء الأتباع دائما من طبقة الخاصة لا من عامة الصوفية .

وقد ظهر أثره واضحا جليا فى ذلك التراث الشعرى الرائع الذى خلفه شعراء الفرس والترك الصوفيون عندما تغنوا بالوحدة الوجودية الشاملة ، وبالحب الإلهى القاهر ، القائم عليه كل شىء ، وفى قولهم إن « الحق » أصل كل موجود ، يتخلل الوجود بأكمله فيضاً عن فيض ، وأنه الفاعل على الحقيقة لكل شىء فى كل شىء ، تصدر عنه الموجودات، وتفيض عنه الحركات ، يلبس فى كل آن صورة جديدة ، وأن عالم الممكنات يخلق خلقا جديداً فى كل آن ويفنى فى الآن الذى يليه ؛ وأن الحق أنار بنوره الأزلى جميع أنحاء الوجود ، وأضاءت أسماؤه أعيان الممكنات وهى فى حال ثبوتها وعدمها الأزلى ، فعكست كل عين منها كما لات أسمائه كما تعكس المرايا صور المرئيات.

أما غير شعراء الفرس والترك ممن تأثروا ابن عربى فينقسمون إلى طائفتين: الطائفة الأولى شراح الفصوص ، من أمثال عبد الرزاق القاشانى ، وداود القيصرى ، وعبد الرحمن جامى ، وصدر الدين القونوى ، فقد كان لشروحهم

وعميق فهمهم لإشارات كتاب « الفصوص » أكبر الأثر فى إذاعة مذهب ابن عربى وتقريبه من أذهان الدارسين . ولكن هؤلاء — وإن امتازوا بالأخلاص التام لروح مذهب المؤلف ، وألقوا فيضا من الضوء على معمياته — لم يخرجوا عن مجال الشرح إلى مجال التأليف المبتكر فى مذهب وحدة الوجود؛ وإن كان لبعضهم — كالقاشانى والقيصرى — نظرات فاحصة عميقة فى كشف أسرار هذا المذهب .

والطائفة الثانية هى طائفة الصوفية الذين كتبوا فى وحدة الوجود ومايتصل بها من نظريات ، متأثرين خطوات ابن عربى ، مفصلين لبعض جوانب مذهبه ، واصلين بها إلى آفاق جديدة بعيدة قضى بها منطق هذا المذهب . وأشهر هؤلاء على الإطلاق ، وأدناهم إلى الأصالة والابتكار عبد الكريم الجيلى (أو الجيلانى) المتوفى سنة ٨١١ هـ ، صاحب كتاب « الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل» . ولذلك سأختصه فى هذا المقال بشىء من تفصيل بعض المعالم الرئيسية فى مذهبه ،لأوضح مدى تأثره بأفكار ابن عربى ومصطلحاته ومنهجه التأليفى .

١١ — فنى هذا الكتاب يعالج الجيلى مشكلة الوجود ، ويحدد المصطلحات الفلسفية والصوفية التى يستعيرها من ابن عربى تحديداً يجعله أقرب إلى الأخذ بالمنهج العلمى من أستاذه، وينتهى إلى أن الحقيقةالوجودية واحدة فى جوهرها، وأنها شئ عقلى يصوره الجيلى على نحو ماصور المثاليون الألمان — وبخاصة هيجل — طبيعة الوجود . والفرق بين الجيلى وهيجل هوأن هيجل يقول بوحدة الوجود والفكر ، بينما يقول الجيلى بوحدة الوجود والصفات التى يتصف بها . وهو يقصد بالصفات هنا الصفات التى توصف بها الذات الإلهية ، أو الصفات التى وصف بها الحق نفسه ، وهذه الصفات فى نظره — كما هى فى نظر ابن عربى — عين الموجودات الخارجية التى نطلق عليها اسم العالم. يقول ابن عربى « فما وصفناه (أى الحق) بوصف إلا كنا نحن (أى العالم) ذلك الوصف »
وتدور نظرية الجيلى فى طبيعة الوجود على ثلاثة محاور يأخذها عن

ابن عربى ، هى الذات والصفات والأسماء . ويعرّف الصفة إطلاقا بأنها « ما يبلّغك حالة الموصوف ، أى مايوصل إلى فهم معرفة حالة » (١) يعنى أنها الشيء الذى يفيدك العلم بالموصوف . وهو يرى أن التفرقة بين الصفات والحقائق التى تقع عليها لا تصدق إلا فى عالم الظواهر ، لأن الصفة غير الموصوف فى هذا العالم . أما فى عالم الحقيقة ، أوعالم الباطن فلا غيرية هناك . فالذات الإلهية — أو الوجود المطلق — عين الصفات الإلهية . ولما كان العالم ليس شيئاً آخر سوى الصفات الإلهية متجلية فى مظاهر خاصة ، أمكننا أن نقول إن الذات الإلهية والعالم شيء واحد ، أو أن الحق هو الخلق . ولايتردد الجيلى فى أن ينسب إلى العالم الخارجى وجوداً حقيقياً ، وإن كان يقول إنه بالنسبة إلى الحق كالقشرة بالنسبة إلى اللب .

أما الذات الإلهية (أو الوجود المطلق : أو الوجود المحض) فهى عالم الغيب ، « لاتدرك بمفهوم عبارة ، ولاتفهم بمعلوم إشارة ، لأن الشيء إنما يفهم بما يناسبه فيطابقه ، أو بما ينافيه فيضاده ، وليس لذاته (تعالى) فى وجود مناسب أو مطابق ، ولا مناف ولا مضاد .... ولكن الذات هى الشيء الذى استحق الأسماء والصفات بهويته ، فيتصور بكل صورة يقتضيها منه كل معنى فيه » (٢) .

فإذا حلّق العقل فى فضاء « الذات » لم يظفر بشيء ، ولكنه إذا اخترق حجب الأسماء والصفات ، ونظر فى الوجود الظاهر الذى هو وجود المخلوقات ، أدرك أن الحقيقة جوهر يحتوى ج
حق وخلق ، قديمة وحادثة ، رب و[illegible]
مفقودة وموجوده ، ثابتة ومنفية ، وغير ذلك من المتناقضات . ولكن هذه الثنوية إنما هى فى الحقيقة ثنوية فى الاعتبار — أو فى وجهة نظرنا إلى الوجود — لا فى الوجود ذاته : أى أنها لا تشير إلى موجودين مختلفين ، وإنما تشير

(١) الإنسان الكامل ، ص ٢٠
(٢) الإنسان الكامل ، ص١٣

إلى وجود واحد منظور إليه باعتبارين ، فإذا نظرت إليه من جهة الذات قلت هو الحق ، وإذا نظرت إليه من جهة الصفات والأسماء قلت هو الخلق ؛ والذات عين الصفات والأسماء .

والركن الثالث من أركان نظرية الوجود فى طبيعة الوجود هو الأسماء الإلهية . وهو يعرف الإسم مطلقاً بأنه ما يعين المسمى فى الفهم ، ويصوره فى الخيال ، ويحضره فى الوهم ، ويدبره فى الفكر ، ويحفظه فى الذكر ، ويوجده فى العقل سواء أكان المسمى موجوداً أومعدوما ، حاضراً أوغائبا . ونسبته إلى المسمى نسبة الظاهر إلى الباطن . فهو بهذا الاعتبار عين المسمى.

ولا سبيل إلى معرفة الحق سبحانه إلا من طريق أسمائه وصفاته التى هى الخلق . يقول الحديث القدسى : « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفونى » .

والاسم « الله » هيولى الكمالات كلها ، ولايوجد كمال إلا وهو تحت فلك هذا الاسم . وليس لكمال الله نهاية ، لأن كل كمال يظهره الحق من نفسه فإن له فى غيبه من الكمالات ماهو أعظم . والخلق جميعهم مظاهر للكمالات الإلهية ، أوهم على حد تعبير الجيلى « عرش الذات » .

وللألوهية عنده مفهوم خاص : فهى جميع حقائق الوجود التى هى أحكام المظاهر مع الظاهر ، أعنى الحق والخلق هى بعبارة أخرى — الحقيقة التى تشمل جميع المراتب الإلهية والكونية ، وتعطى كل ذى حق حقه من الوجود(١) ، وهى أعلى مظاهر الذات .

ولكل من الحق والخلق ظهور فى الألوهية : فظهور الحق فى الألوهية يكون فى أعلى مرتبة . وظهور الخلق فى الألوهية يكون على حسب ما يستحقه الخلق من تنوعاته وتغيراته وانعدامه ووجوده .

للألوهية ، إذن وجهان ، ظاهر وباطن ، وظاهرها هو الخلق ، وباطنها هو الحق ، والفرق بين الاثنين كالفرق بين الثلج والماء : فالثلج ظاهر والماء

---

(١) الإنسان الكامل ، ص ٢٣ .

باطن ، والثلج غير الماء فى ظاهره وعين الماء فى حقيقته .

ويرى الجيلى أن الوجود المطلق عندما يخرج عن إطلاقه يمر بثلاث مراحل هى أشبه شيء بالتطور الذاتى فى طريق خروج الذات إلى مسرح الوجود الظاهر ، أو مسرح التعينات أو التجليات ، الأولى مرحلة الأحدية ، والثانية مرحلة الهوية ، والثالثة مرحلة الإنية . وفى المرحلة الأولى تكون الذات معراة عن جميع الاعتبارات والنسب والإضافات والأسماء والصفات ولكنها ، تتصف بالأحدية ، ولهذا يتنزل حكمها عن السذاجة والإطلاق . ومعنى هذا أن الوحدة أول مراتب التعين أو مراتب التنزل . وفى المرحلة الثانية ، أو التجلى الثانى ، يشار إلى الذات الواحدة بضمير الغائب « هو » . والمرحلة الثالثة هى مرتبة ظهور الذات فى صور الموجودات : وهى مرتبة تجلى الحق فى صور الخلق ، وانقشاع ظلمة الوجود المطلق بإشراق اسم « الله » الذى هو هيولى الكمالات المودعة فى الألوهية . فما كان من هذه الكمالات موجوداً فى الألوهية بالقوة يصبح موجودا بالفعل ، وما كان معقولاً يصبح متعينا .

١٢ — إلى هذا يقع عبد الكريم الجيلى وقوعا تاما تحت تأثير ابن عربى ، ويلخص مذهبه فى وحدة الوجود ، ولكنه يبدأ فى الاستقلال عن أستاذه عندما يستخدم هذه النظريات الأنطولوجية فى بناء نظريته فى « الإنسان الكامل » الذى هو المقصود بالذات من كتابه . وخلاصة هذه النظرية أن الإنسان هو المظهر الخارجى الكامل لله ، والموجود الذى خلقه الله على صورته ، والمرآة التى يرى الحق فيها صفاته وأسماءه . فهو لهذا مستودع الكمالات الإلهية التى توجد فيه مجتمعة وتظهر فى غيره من الكائنات متفرقة . والفرق بين إنسان وآخر فرق فى الدرجة لا فى النوع ، ففى الناس من هو كامل بالقوة ومنهم من هو كامل بالفعل . وأكمل الناس على الإطلاق الأنبياء والأولياء وعلى رأسهم النبى محمد — أو الحقيقة المحمدية التى تظهر بصور الأنبياء والأولياء .

ولا يصل الإنسان إلى مرتبة « الإنسان الكامل » إلا إذا تم معراجه الروحى إلى الذات الإلهية — أو الموجود المطلق — وفى هذا المعراج يمر بثلاث مراحل

مرتبة ترتيبا تصاعديا فى مقابل الترتيب التنازلى الذى يمر به الوجود المطلق فى تنزله إلى العالم .

وفى المرحلة الأولى من هذه المراحل يتجلى الحق على العبد فى أسمائه ، حيث يشرق نور الأسماء الإلهية فى كيان العبد . فإذا حصل ذلك اصطلم العبد تحت أنوار الاسم المتجلى به، بحيث إذا ناديت الحق به أجابك العبد لوقوع ذلك الاسم عليه . هنا يمحو الله اسم العبد ويثبت له اسم الله. فإذا قلت يا الله، أجابك العبد لبيك وسعديك . وينتهى العبد فى هذه التجليات إلى أن تطلبه جميع الأسماء الإلهية كما يطلب الاسم المسمى .

ينادى المنادى باسمها فأجيبه وأدعى فليلى عن ندائى تجيب
وماذاك إلا أننا روح واحد تداولنا جسمان وهو عجيب
كشخص له اسمان والذات واحد بأى تنادى الذات منه تصيب(١)

ولا يشهد المتجلى له فى التجليات الأسمائية إلا الذات الصرف ، لايشهد لاسم . فإذا تجلى الحق للعبد فى اسمه « القديم » مثلا يكشف الحق للعبد عن كونه (أى العبد) موجودا فى علم الله القديم قبل أن يخلق الخلق ، إذا كان موجودا فى العلم الإلهى بوجود العلم، وعلم الله قديم . ويلزم من ذلك قدم الموجودات جميعها .

وهكذا الأمر فى سائر التجليات الأسمائية : إذا تجلى الحق للعبد فى أى اسم منها شاهد العبد الذات المسماة بهذا الاسم متجلية فى صورة العبد أو صورة الكون كله .

والمرحلة الثانية هى تجلى الحق على العبد فى الصفات، وهو قبول ذات العبد الاتصاف بصفات الرب، وذلك بأن يفنى الحق العبد فناء يعدمه عن نفسه ويسلبه وجوده . «فإذا طمس النور العبدى، وفنى الروح الخلقى، أقام الحق سبحانه فى الهيكل العبدى من غير حلول من ذاته لطيفة غير منفصلة عنه

(١) الإنسان الكامل، ص ٣٦ .

ولا متصلة بالعبد عوضا عما سلبه منه .... وكان التجلى على تلك اللطيفة . فما تجلى إلا على نفسه ، لكنا نسمى تلك اللطيفة الإلهية عبداً باعتبار أنها عوض عن العبد . وإلا فلا رب ولاعبد ، إذ بانتفاء المربوب انتفى اسم الرب . فما ثم إلا الله وحده الواحد الأحد »(١)

فإذا تجلى الحق للعبد بصفة « الحياة » مثلا ، كان العبد حياة العالم بأجمعه ، يرى سريان حياته فى الموجودات ، جسمها وروحها . ومن هذا الصنف كان عيسى عليه السلام . وإذا تجلى للعبد بصفة « الكلام » ، كانت الموجودات كلها كلمات للعبد . وقد تناجيه الحقيقة الذاتية من نفسه فيسمع خطاباً لامن جهة وبغير جارحة . وسماعه للخطاب بكليته لا بإذنه ، «أنت حبيبى ،أنت محبوبى ، أنت المراد ، أنت وجهى فى العباد ... تقرب إلى شهودى، فقد تقربت إليك بوجودى »(٢)

وهكذا يمضى الجيلى فى تعداد التجليات الصفاتية،ويذكر مايصدر عن العبد بعد حصول التجلى له . وليس العبد فى أى من هذه التجليات إلا صورة من صور الحق ، وهى التى يطلق عليها اسم « الإنسان الكامل » .

بعد ذلك يأتى التجلى الأخير وهو التجلى الذاتى ، وبه ينتهى المعراج ، ويدرك الإنسان الكامل وحدته الذاتية مع الحق .

والإنسان الكامل فى نظر الجيلى — كما هو فى نظر ابن عربى واحد منذ كان الوجود إلى أبد الآبدين ، ولكنه يتنوع فى الصور ويظهر فى كل زمان فى صورة صاحب ذلك الزمان،ويتسمى باسمه . أما اسمه الحقيقى فهو محمد، وكنيته أبو القاسم،ووصفه عبد الله . ولكن المراد به الحقيقة المحمدية على ماأوضحه ابن عربى .

***

أما بعد : فقد أطلت بعض الشيء فى الكلام عن الجيلى ، وإن كنت

(١) الإنسان الكامل، ص ٣٧ — ٣٨

(٢) الإنسان الكامل ،ص ٣٩

لم أوفه حقه، لأن المقام ليس مقام شرح فلسفته . ولم أقصد إلى شرح آراء الجيلى من حيث هى ، بل محاولا إظهار مدى تأثره بأفكار بن عربى ، ومصطلحاته . وأرجو أن يكون ما أثرته حول هذا الموضوع بداية لبحث أوفى وأشمل .

المراجع

الفتوحات المكية : ط بولاق ١٢٩٣ هـ لابن عربى .

فصوص الحكم : القاهرة ١٩٤٦ م له

ترجمان الأشواق له

إنشاء الدوائر له ⎫

التدبيرات الإلهية له ⎬ نشرة نيبرغ

عقلة المستوفز له ⎭

شرح الفصوص للقاشانى

» » لعبد الرحمن جامى

خصوص الكلم فى معانى فصوص الحكم للقيصرى

الإنسان الكامل لعبد الكريم الجيلى

اليواقيت والجواهر للشعرانى

طبقات الصوفية له

بروكلمان Geschischte der arabischen literatur

بالاثيوس Ibn Masarra y su Escuela

Islam and the Divine Comedy

نيكلسون Studies in Islamic Mysticism

ماسينيون Passion d'al Hallaj

Tawasin ed.

أبو العلا عفيفى (١) The Mystical Phil. of Muhid-Din

Cambridge University Press

(٢) من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته الصوفية ، مجلة كلية الآداب بجامعة القاهرة سنة ١٩٣٣ .

(٣) نظريات الإسلاميين في «الكلمة» ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة سنة ١٩٣٤ .

(٤) أبو القاسم بن قسي وشرح كتابه «خلع النعلين» المنسوب لابن عربي : مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية سنة ١٩٥٧ .

(٥) فهرست مؤلفات ابن عربي . مجلة كلية الآداب جامعة الاسكندرية سنة ١٩٥٥

الفصل الثاني

كُنُوز في رُمُوز

للدكتور محمد مصطفى حلمي

— ١ —

ما هى هذه الرموز ، وما مصادرها ؟

هى هذه الرموز ، التى أودعها ابن عربى كثيراً من الكنوز ، مما أغرب فيه ، وأعرب به ، عن كثير مما كشف من الحقائق ، وما عرف من الدقائق ، وما ذاق من الرقائق . وليس من شك فى أن ابن عربى فى اصطناعه أسلوب الرمز والإشارة ، وفى إيثاره الإشارة على العبارة ، لم يكن بدعاً بين الصوفية ، وإنما كان مثله كمثلهم ، وكمثل غيرهم من أرباب العلم ، وذلك فيما تستعمله كل طائفة منهم من ألفاظ ينفردون بها عمن سواهم ، ويتواطئون عليها ، إما تقريباً للفهم على المخاطبين ، أو تسهيلا على المختصين ، أو ستراً وإخفاء لأسرار علمهم عمن ليس من أهله ، ولا أهلا له ، ولا خليقاً بالوقوف عليه ، وذلك على نحو ما حدثنا به القشيرى فى رسالته عن طائفة الصوفية حيث يقول : « ... وهذه الطائفة يستعملون ألفاظاً فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والإجمال والستر على من باينهم فى طريقتهم ، لتكون معانى ألفاظهم مستبهمة على الأجانب ، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها ، إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف ، أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل هى معان أودعها الله تعالى قلوب قوم ،

واستخلص لحقائقها أسرار قوم » . (أبو القاسم عبد الكريم القشيرى : الرسالة القشيرية ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ومحمود بن الشريف . دار الكتب الحديثة ، جـ١ ، ص ١٨٧) .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان ابن عربى يلقب بين الصوفية بالشيخ الأكبر ، لما خلّفه من آثار ، وما أفعم به هذه الآثار من أسرار ، وما فاضت به هذه الأسرار من أنوار ، فضلا عما كان لهذه الآثار والأسرار والأنوار من قيمة روحية عليا ، سواء من الناحيتين النظرية أو العملية ، فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية ، فقد حدثنا ابن عربى نفسه فى أكثر من كتاب ورسالة ، عما ينبغى ستّره من العلوم التى أودعها فى هذا الكتاب أو ذاك ، أو فى هذه الرسالة أو تلك ، وحسبنا أن نقف معه هنا عند ما يستهل به إحدى رسائله ، وهى رسالته التى أطلق عليها اسماً غريباً مُغْرِباً معا ، وهو (شق الجيب) التزاما منه للرمز ، وإمعانا منه فى الإلغاز : فهو ينظر إلى فحوى هذه الرسالة على أنه من العلوم التى يجب ستّرها ، ولا يجوز كشفها إلا لأربابها ، وذلك على نحو ما يستشهد به ابن عربى نفسه بقول الشاعر الذى قال :

جئتمانى لتعلما سر سعدى تجدانى بسر سعدى شحيحا

وإن ابن عربى ليزيد الأمر بيانا وإيضاحاً ، وتفسيراً وإفصاحاً ، عن هذا المنهج الرمزى الإلغازى الذى اصطنعه ، كما اصطنعه كثير غيره من الصوفية من قبله ، وإبان حياته ، ومن بعده ، وذلك فى قوله : «.... فهذه الأسرار التى أجرى الله العادة عند أهل الطريق ألا نأمن أحداً على كلامنا ، ولذلك قال أبو يزيد رضى الله عنه : لا يؤمن على سر من أسرار الله تعالى ، وهى من العلوم التى أشار إليها على بن أبى طالب رضى الله عنه ، وضرب صدره بيده وقال : إن ها هنا لعلوماً جمة لو وجدت لها حملة ، وقول أبى هريرة رضى الله عنه : لقطعتم منى هذا البلعوم ، وإليه أشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله : إن من العلم كهيئة المكنون ، لا يعلمه إلا العالمون

بالله ....» (محيي الدين بن عربي : كتاب شق الجيب ، مجموع الرسائل الإلهية ، مطبعة السعادة ، سنة ١٣٢٥ هـ ، ص ٥٢) .

على أن ابن عربي لا يقف عند هذا الحد من اصطناع الرمز والإلغاز فحسب ، دون أن يكشف عن حقيقتهما ، ودون أن يوازى بينهما وبين ما يرمزان إليه أو يلغزان له ، أو يلائم بينهما وبين الحقائق التى ينطوى عليها أحدهما أو كلاهما ، وإنما هو يذهب إلى ما هو أبعد من هذا كله ، وذلك إذ يبين أن الرموز والألغاز إنما هى أدوات يستعملها أقطاب التصوف وسيلة إلى التحدث عما رمزت إليه ، والإشارة إلى ما ألغزت له ، وهنا يرد ابن عربي استعمال هؤلاء الأقطاب من الصوفية لتلك الرموز والألغاز إلى مصدره فى القرآن الكريم وفى الحديث الشريف ، ولعله فى هذا كان يلتمس مبرراً قرآنياً ونبوياً لما آثره القوم من انتهاج هذا النهج ، حتى لا يكون مساغ إلى الطعن فيهم ، والإرجاف بهم ، على النحو الذى درج عليه ، وأسرف فيه ، أرباب الظواهر من الفقهاء ، وأصحاب الرسوم من العباد والعلماء ، وذلك فيما وجهوا إلى أهل البواطن وأرباب القلوب من طعن وتجريح ، زاعمين أن الصوفية نهجوا هذا النهج الرمزى ، وآثروا أسلوب الإشارة الباطنية على أسلوب العبارة الظاهرية ، ستراً لما فى مذاهبهم من عوار ، وإخفاء لما فى أقوالهم من جموح ، وما فى أحوالهم من جنوح .

أما كيف كان القرآن الكريم والحديث الشريف ، دلائل حق ، وشواهد صدق ، على أن الرموز والألغاز ، إنما هى عند ابن عربي من قبيل ما امتلأت به آيات القرآن البينات من الأمثال التى يضربها الله للناس ، ومن جنس ما أفاضت فيه عبارات الحديث الرائعات ، من المجازات والكنايات والتشبيهات ، فذلك ما نتبينه مع ابن عربي مستشهداً بقول الله عز وجل : «وتلك الأمثال نضربها للناس» (القرآن الكريم : سورة العنكبوت ، آية ٤٣) ، ومعقباً عليه بقوله هو : «فالأمثال ما جاءت مطلوبة لأنفسها ، وإنما جاءت ليعلم منها ما ضربت له ، وما نصبت من أجله مثلا ، مثل قوله

تعالى : «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها ، فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله ، كذلك يضرب الله الحق والباطل ، فأما الزبد فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث فى الأرض ، كذلك يضرب الله الأمثال» (القرآن الكريم : سورة الرعد ، آية ١٧) » ، ومفسرا الزبد بأنه كالباطل ، وما ينفع الناس الذى يمكث فى الأرض بأنه مثل للحق ، ومستشهداً مرة أخرى بقول الله تعالى لنبيه زكريا عليه السلام : «ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزا» (القرآن الكريم : سورة آل عمران ، آية ٤١) ، ومفسراً للكلام رمزاً بالكلام بالإشارة ، وكذلك ما ورد فى قصة مريم من قوله عز وجل : «فأشارت إليه» (القرآن الكريم : سورة مريم ، آية ٢٩) ، فإن الإشارة هنا قد كانت لما نذرت مريم للرحمن أن تمسك عن الكلام : (ابن عربى : الفتوحات المكية ، جـ ١ ، ص ١٨٩) .
ومثل الحديث الشريف كمثل القرآن الكريم فى الرجوع إليه ، والاستشهاد به ، فيما يؤيد به ابن عربى منهجه فى الرمز والإشارة ، وذلك على نحو ما يستشهد به فى هذا المقام من قول النبى صلى الله عليه وسلم : «إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله» .

وعلى هذا النحو من فهم القرآن والحديث ، ومن رد الرموز والإشارات إليهما ، ومن تدعيم ابن عربى لمنهجه ومذهبه بهما ، يمضى الشيخ الأكبر فى كثير من مصنفاته الطوال والقصار ، لاسيما فى كتابه الجليل ، وهو (الفتوحات المكية) الذى يعد بحق أعظم هذه المصنفات وأجلها شأناً ، وأبعدها أثراً ، وذلك لما اشتمل عليه من ألوان العلم ، وضروب الفهم ، ومسالك العمل ، ولما اصطنعه فى التعبير عن هذا كله من رموز وإشارات ، صاغها تارة نثراً ، وتارة أخرى نظماً ، فى أبيات من هذا النظم ، وفى عبارات من ذلك النثر ، وهى وإن بدت فى ظاهرها كذلك ، إلا أنها قد انطوت فى باطنها على كنوز من الحقائق التى لا سبيل إلى كشفها إلا لمن كان من أقطابها ، ولا قدرة على ذوقها إلا لمن هو من أربابها ، وهؤلاء هم

الذين تميزوا عن غيرهم من علماء الظواهر والرسوم بعلم الإشارة الذى يحدثنا عنه ابن عربى فى هذه الأبيات من النظم فيقول : —

علم الإشارة تقريب وإبعاد ... وسيرها فيك تأويب وإسآد
فابحث عليه فإن الله صيره ... لمن يقوم به إفك وإلحاد
تنبيه عصمة من قال الإله له ... كن فاستوى كائنا والقوم أشهاد

ويعقب عليه بما يكشف عن حقيقة رموزه وإشاراته المنطوية على كنوزه وآياته فيقول : «.... إن الإشارة عند أهل طريق الله تؤذن بالبعد أو حضور الغير .... وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته ، العارفين به من طريق الوهب الإلهى ، الذين منحهم أسراره فى خلقه ، وفهمهم معانى كتابه ، وإشارات خطابه ، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام . ولما كان الأمر فى الوجود الواقع على ما سبق به العلم القديم كما ذكرناه ، عدل أصحابنا إلى الإشارات ، كما عدلت مريم عليها السلام من أجل أهل الإفك والإلحاد إلى الإشارة . فكلامهم رضى الله عنهم فى شرح كتابه العزيز الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه إشارات ، وإن كان ذلك حقيقة وتفسيراً لمعانيه النافعة ، ورد ذلك كله إلى نفوسهم مع تقريرهم إياه فى العموم ، وفيما نزل فيه كما يعلمه أهل اللسان الذين نزل ذلك الكتاب بلسانهم ، فعم به سبحانه عندهم الوجهين ، كما قال تعالى : «سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم» . (القرآن الكريم : سورة فصلت ، آية ٥٣) ، يعنى الآيات المنزلة فى الآفاق وفى أنفسهم . فكل آية منزلة لها وجهان : وجه يرونه فى نفوسهم ، ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم ، فيسمون ما يرونه فى نفوسهم إشارة ، ليأنس الفقيه صاحب الرسوم إلى ذلك ، ولا يقولون فى ذلك إنه تفسير ، وقاية لشرهم وتشنيعهم فى ذلك بالكفر عليه ، وذلك لجهلهم بمواقع خطاب الحق .... ولكن علماء الرسوم لما آثروا الدنيا على الآخرة ، وآثروا جانب الخلق على جانب الحق ، وتعودوا أخذ العلم من الكتب ، ومن أفواه

الرجال الذين من جنسهم ، ورأوا فى زعمهم أنهم من أهل الله بما علموا وامتازوا به عن العامة ، حجبهم ذلك عن أن يعلموا أن لله عبادا تولى الله تعليمهم فى سرائرهم بما أنزله فى كتبه وعلى ألسنة رسله ، وهو العلم الصحيح عن العالم المعلم الذى لا يشك مؤمن فى كمال علمه ، ولا غير مؤمن .... ولما رأى أهل الله أنه قد اعتبر الإشارة ، استعملوها فيما بينهم ، ولكنهم بينوا معناها ، ومحلها ووقتها ، فلا يستعملونها فيما بينهم ، ولا فى أنفسهم ، إلا عند مجالسة من ليس من جنسهم ، أو لأمر يقوم فى نفوسهم . واصطلح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها سواهم إلا منهم ، وسلكوا طريقة فيها لا يعرفها غيرهم .... ولا يتكلمون بها إلا عند حضور الغير ، أو فى تآليفهم ومصنفاتهم لا غير ....» (ابن عربى : الفتوحات المكية : جـ ١ ، ص٢٧٨ـ ٢٨١) . وها هنا يتبين مع ابن عربى ماذا يعنى بقوله فى الأبيات الثلاثة السابقة إن علم الإشارة تقريب وإبعاد من ناحية ، وماذا يعنى بقوله فى أول تعقيبه على تلك الأبيات إن الإشارة عند أهل طريق الله تؤذن بالبعد أو حضور الغير من ناحية أخرى ، ويتبين أيضاً ماذا يعنى ابن عربى وأشباهه من الصوفية بعلم الإشارة ، وما حكم هذا العلم بين أهل الظاهر من الرسوم ، وأرباب الباطن من الحقائق ، وما حكم أولئك على هؤلاء ، وما منزلة هؤلاء من أولئك .

ولعلنا لو سألنا ابن عربى هنا : ما هى السبيل إلى فهم إشارات الصوفية ، وتذوق علمهم فى هذه الإشارات ، لما وجدنا إجابة خيرا من تلك التى يشتمل عليها حديثه الرمزى الممتع الذى ، وإن كان فى جملته ملغزا ، وفى بعض رموزه غامضاً ، إلا أنه لا يخلو من متعة ووضوح فى سياق ألفاظه ومبانيه ، وفى أكثر أفكاره ومعانيه ، وذلك على الوجه الذى يصور فيه ما دار من حديث وحوار بين رسول التوفيق والسالك حيث يقول : «قال (رسول التوفيق) ولما سألت عن غاية لا تدرك ، وصفة لا يحاط بها علما ولا تملك ، تعين على أن ألوح لك منها على مقدار فهمك ، وأوقفك

من شأنه على ما قدر أن يكون لك منها .... اخرق السفينة تلج المدينة ، اجعل فى السفينة من كل زوجين اثنين ، ولا تعرج على مقال : «سآوى إلى جبل يعصمنى من الماء ....» (القرآن الكريم : سورة هود ، الآية ٤٣) ، هما سفينتان ، لهما فى الوجود معنيان : الواحدة سلامتها من الفتق ، والأخرى نجاتها من الرتق ، لا ترفع الخاتم إلى أحد ، ولا تأمن عليه أما ولا ولد ، انشر إلى البساط ، واترك الناس فى هياط ومياط ، اطو البساط ، واعدل لى الانقباض من الانبساط ، لا تهز الجذع فى كل وقت ، فإنه مقت ، لا يغلبك على مقلك النوم ، فتنفش غنمك فى حرث القوم ، لا تكن حائراً فيخدعك الطريق ، حتى تصير كنجيج الغريق ، فاجتهد فى سلوكك هذه المقامات .... إذا حضر الرقيب والحبيب ، فخاطب الرقيب بلسان الحبيب ، يسمعك الحبيب ، ويفهم لسانه ، فتأمن من غوائل الرقباء .... قال (رسول التوفيق) : إنا نظمنا لك الدرر والجواهر فى السلك الواحد ، وأبرزنا لك القول فى حضرة الفرق المتباعد ، فلهذا ترى الواقف عليه يكاد لا يعثر على سر النسبة التى أودعتها لديه ، إنما هى رموز وأسرار ، لا تلحقها الخواطر والأفكار ، إن هى إلا مواهب من الجبار ، جلت أن تنال إلا ذوقا ، ولا تصل إلا لمن هام بها عشقاً وشوقاً ....» (ابن عربى : كتاب شق الجيب ، مجموع الرسائل الإلهية ، ص ٥٧–٥٨) .

— ٢ —

على أى الكنوز تدل هذه الرموز ؟

إذا كان الصوفية بصفة عامة يصطنعون الرمز فيما يعبرون به عن حقائقهم ، وما يصورون فيه دقائقهم ، لأى من الأسباب التى أشرنا إليها آنفاً ، فإن ابن عربى وهو شيخ الصوفية الأكبر ، يعد بحق من أشدهم إمعاناً فى الرمز ، وإغراقاً فى الإلغاز ، وإغراباً فيما يعول عليه من الألفاظ ، وما يعرب عنه بهذه الألفاظ من المعانى الخفية التى قد يزيدها الرمز خفاء على

خفاء حينا ، وقد يكون الرمز سبيلها إلى الجلاء بعد الخفاء حيناً آخر . ومهما يكن من شيء فإن حظ الكلام المرموز عند ابن عربي يتفاوت بتفاوت القرائن والبينات التي توجد في سياق هذا الكلام من ناحية ، كما يتوقف على مبلغ ما وفق إليه الباحث المحقق ، والدارس المدقق ، من قدرة على تذوق ما هو بسبيل درسه وبحثه من كلام الشيخ الأكبر من ناحية أخرى ، وذلك فضلا عما ينبغي أن يتوفر لديه من المهارة واللباقة في الملاءمة بين الرموز والإشارات ، وبين المعاني التي تعنيها ، والمدلولات التي تنطوي فيها من ناحية ثالثة . وليس من شك في أن من ينظر في كلام ابن عربي المرموز نظرة سطحية لأول وهلة لا تعمق فيها ولا تذوق، سيبدو له هذا الكلام الفياض في ثوبه الرمزي الفضفاض ، وكأنه ثمرة من ثمرات الحياة التي كان يحياها صاحبها سابحاً في عالم الخيال ، أو شاطحاً لما كان يعانيه من أحوال الخبال ، أو أنه ألفاظ وعبارات قد أضفى عليها كاتبها أثواباً من الرموز والإشارات ، ورص بعضها إلى جانب بعض، فكان منها هذا الحديث الطويل المسهب ، أو ذاك الحديث القصير المقتضب ، الذي يلوح أحدهما أو كلاهما وكأنه لا ضابط له،ولا رابط بينه،وقد يسرف أحياناً في حكمه فيزعم أنه لغو خلو من أي معنى فلا وراءه طائل ، ولا فيه غناء ، ولو قد اصطنع قليلا أو كثيراً من التريث والتؤدة فضلا عما ينبغي أن يكون له من ملكات الفهم والتأويل والتعليل والملاءمة بين القرينة والبينة ، وبين ما هي قرينة له وبينة عليه ، لعدل عن فهمه ، وعدل في حكمه ، وكان عن الإسراف أبعد ، وإلى الإنصاف أقرب .

لقد خلف ابن عربي فيما خلف من مصنفات تألف منها تراثه الروحي الضخم الرائع ، كتابا بلغ فيه غاية الإلغاز ونهاية الإغراب حتى لا يكاد أن يتحدث عن موضوع من الموضوعات ، أو مشكلة من المشكلات ، إلا رمزاً ، وإغرابا ؛ وليس أدل على إمعانه في هذا الإغراب وذلك الرمز من أنه أطلق على هذا الكتاب اسم (عنقاء مغرب في معرفة ختم الأولياء وشمس المغرب)

وفى مستهل هذا الكتاب أبان ابن عربى عن الغرض الذى قصد إليه منه ، ومن غيره من المصنفات الأخرى ، وها هنا يتحدث أولا عن مصنف آخر غير (عنقاء مغرب) ، وكان قد صنفه من قبل ، وهو كتابه المسمى (التدبيرات الإلهية فى إصلاح المملكة الإنسانية) ، فإذا هو يقول إنه جعل فى هذا الكتاب من الإنسان عالما صغيراً منسوخا من العالم الكبير ، بحيث أن كل ما ظهر فى الكون الأكبر ، فهو فى هذا العين الأصغر ، وإذا هو لايتحدث هنا عن مضاهاة الإنسان بالعالم على الإطلاق ، بل عما يقابل الإنسان من جهة الخلافة والتدبير ، فبين ما هو من الإنسان كاتب ، وماهو وزير ، وماهو القاضى العادل ، وعمن يكونون من أفراد الإنسان أمناء ، وعاملين على الصدقات ، وسفراء ، وعن السبب الذى جعل الحرب بين العقل والهوى ، كما رتب مقابلة الأعداء ، ومتى يكون اللقاء ، وعن نصرة الإنسان نصراً مؤزرا ، وتكوينه أميراً مدبراً ، وعن إنشاء الملك ، وإقامة الحياة ببعض عالمه ، والهُلْك ببعضه الآخر ، فكمل الغرض ، وآمن من كان فى قلبه مرض . ثم يستطرد ابن عربى فإذا هو يقول إنه كان قد نوى أن يجعل فى هذا الكتاب ما يوضحه تارة ، وما يخفيه تارة أخرى ، وأين يكون من هذه النسخة الإنسانية ، والنشأة الروحانية ، مقام هذا الإمام ، المنسوب إلى بيت النبى المقامى والطينى ، وأين يكون منها أيضا ختم الأولياء ، وطابع الأصفياء . ثم رأى ما أودع الحق من الأسرار لديه ، وتوكل فى إبرازه عليه ، فجعل هذا الكتاب لمعرفة هذين المقامين . ويقول أيضا إنه متى تكلم على مثل هذا ، فهو إنما يذكر العالمين ، ليتبين الأمر للسامع فى الكبير الذى يعرفه ويعقله ، ثم يضاهية بسره المودع فى الإنسان الذى ينكره ويجهله ، إذ ليس لابن عربى — كما يقول — من غرض فى كل ما يصنف فى مثل هذا الفن ، إلا معرفة ماوجد فى هذا العين ، لا معرفة ما ظهر فى الكون . ثم يتساءل ابن عربى فيقول : « هل ينفعنى فى الآخرة كون السلطان عادلا أوجائراً ، أوعالما أوجاهلا . لا والله يا أخى ، حتى أنظر ذلك السلطان منى وإلىّ ، وأجعل عقلى إماما

علىّ ، وأطلب منه الآداب الشرعية فى باطنى وظاهرى ، وأبايعه على إصلاح أولى وآخرى . فمتى لم أجعل هذا نظرى هلكت ، ومتى أعرضت عن الاشتغال بالناس تمكنت من نجاتى وتملكت، إذ قد قال صلى الله عليه وسلم يخاطب جميع أمته : « كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته » ، فقد أثبت صلى الله عليه وسلم الإمامة لكل إنسان فى نفسه ، وجعله مطلوبا بالحق فى عالم غيبه وحسه . فإذا كان الأمر على هذا الحد ، ولزمنا الوفاء بالعهد ، فمالنا نفرط فى سبيل النجاة ، ونقنع بأحط الدرجات ، ماهذا فعل من قال : إنى عاقل وتجنب هذه المعاقل . فمتى ماذكرت فى كتابى هذا أوفى غيره حادثا من حوادث الأكوان ، فإنما غرضى أن أثبته فى سمع السامع ، وأقابله بمثله فى الإنسان ، فنصرف النظر فيه إلى ذاتنا ، الذى هو سبيل نجاتنا ، فأنشيه بكليته فى هذه النشأة الإنسانية على حسب ما يعطيه المقام ، إما جسمانية ، وإما روحانية . فإياك أن تتوهم أيها الأخ الشقيق ، أن غرضى من كتبى كلها الكلام فيما خرج عن ذاتى ، من غير أن تلحظ فيه سبيل نجاتى.

فما أبالى إذا نفسى تساعدنى ... على النجاة بمن قد فاز أوهلكا
فانظر إلى ملكك الأدنى تجد ... فى كل شخص على أجزائه ملكا
وزنه بالعدل شرعا كل آونة ... واسلك به خلفه من حيث ملكا
ولا تكن ماردا تسعى لمفسدة ... فى ملك ذاتك لكن فيه كن ملكا

فليتأمل ولى هذا الكتاب ، فإنى أذكر الأمر من العالم الأكبر ، وأجعله كالقشر ، وأجعل ما يقابله من الإنسان كاللباب للسبب الذى ذكرته أن يتبين للسامع ما يجهله فى الشىء الذى يعرفه ويعقله ، ولو وصل فهمه إليه دون ذكرى إياه ، مالحظت ساعة محياه ، ولا عرجت لمحة بارق على معناه ، فإنما أسوقه مثالا للتقريب ، ومجالا للتهذيب ، وسأورد ذلك إن شاء الله تعالى فى هذا الكتاب من لآلئ الأصداف ، ونواشئ الأعراف ، التى هى أمثال نصبها الحق للمؤمنين والعارفين ، حبالة صائد ، وتحفة قاصد ، وعبرة لبيب ، وملاطفة حبيب »
(ابن عربى : عنقاء مغرب ، المطبعة الرحمانية ص ٤ — ص ٧) .

فها هنا ألفاظ ملغزة ، وعبارات مرموزة ، وأمثال مضروبة ، وكلها قد استمدها ابن عربى تارة من معجم الكون الطبيعى ، وتارة أخرى من معجم العين الإنسانى ، وعبر بها عن تصوره للتدبيرات الإلهية فى إصلاح المملكة الإنسانية ، تعبيراً ينبغى أن ينظر إليه ، على أن المراد به ، والمقصود منه ، إنما هو الإنسان باعتباره عالما أصغر بالقياس إلى العالم الأكبر ، ومايدبر به هذا الإنسان فى مملكته الإنسانية ، تدبيراً قوامه معرفة ما فى هذا العالم الأصغر ، لا مجرد الوقوف عندما فى العالم الأكبر من الظواهر الطبيعية ، والمظاهر الكونية ؛ وهذا يعنى بعبارة أخرى أن غرض ابن عربى من كتابه هذا ، ومن غيره من كتبه الأخرى ، إنما هو سلوك الإنسان فى حياته النظرية والروحية والعملية ، سلوكا يصلح به ظاهره وباطنه ، ويغلب فيه عقله على هواه ، ويجنبه مواطن الهلاك بقدر ماتكتب له معه النجاة ، كل ذلك فى سياق متسق ، وفى نطاق مؤتلف ، من هذه الأمثال المضروبة ، وتلك الألفاظ الملغزة والعبارات المرموزة ، التى لا تخفى قرائنها ومناسباتها على فهم الفاهم ، بقدر ما تجل عن وهم الواهم ، لاسيما أن كل أولئك إذا فهم بعضه فى ضوء بعض ، ونوسب بين بعضه وبين بعض ، وقرن بعضه إلى بعض ، كان فهمه أنصع ، وكانت دلالته أسطع ، وكان الحصول على معانيه ، والكشف عن خوافيه أجدى وأنفع . وكيف لا يكون ذلك كذلك ، وهاهو ذا ابن عربى نفسه قد قدم لنا هنا مفتاح كل ما يعرض فى كتبه من مغاليق ، وهو أن ذاته وحياته ونجاته ، وأن نظره وشعوره وسيره ، كل أولئك إنما يؤلف عنده محوره الرئيسى الذى يدور عليه أى كلام له ، فى أى كتاب صدر عنه .

وهكذا نتبين مع ابن عربى فيما سبق أن الرمز المصطنع هنا على ضربين : رمز إنسانى من ناحية ، ورمز كونى من ناحية أخرى ؛ ولكننا إذا أوغلنا معه فى ألوان الرمز التى نجدها منبثة هنا وهناك ، فى هذا الكتاب أو ذاك ، عرفنا أن الرمز يتلون عنده بتنوع الموضوعات التى تعرض له ويعرض لها ، ويتعدد بتفاوت طبيعة الكائنات التى يعكف عليها ، ويتحدث عنها : فمن

الرمز الإنسانى مثلاً ما يتلون بلون غزلى فيه الحب، وما يتعلق بالحب من أسماء الأشخاص أو الأماكن والأشياء ، ومن أحوال العشاق والمعشوقات التى تعرض لهم ، وتتعاقب على قلوبهم ، كل أولئك وكثير غيره مما يفيض به أدب الغزل العذرى أو الأفلاطونى أو الحسى ، هو الأدوات التى استعان بها ابن عربى على التعبير عما هو بسبيل التعبير عنه من حقائق علوية أو سفلية ، ودقائق روحية أو مادية ، ورقائق نفسية أو قلبية . كما أن من الرمز الإنسانى أيضا ما يصطبغ بصبغة خمرية ، وفيه يكون الدور الرئيسى للخمر ، وما يتصل بها من مرادفات لها ، أو أماكن تتناول فيها ، أو أشياء تستخدم فى شربها ، أو أحوال تعرض للمدمنين عليها ، إلى غير ذلك مما لا يتسع المقام هنا للإفاضة فيه فى الحديث عن هذين اللونين الغزلى والخمرى بنوع خاص ، لاسيما أن لى فى هذا الموضوع بحثا قد سبق أن نشر بعدد نوفمبر سنة ١٩٥٧ م من (المجلة) التى تصدرها وزارة الثقافة عن طريق الدار المصرية للتأليف والترجمة ، فليرجع إلى هذا البحث تحت عنوان (أشواق وأذواق) من أراد أن يستزيد ، فلعله واجد فيه بعض ما يريد .

هذا فيما يتعلق بالرمز الإنسانى الذى تستقى عناصره من معين النفس الإنسانية ومستلزماتها ، أما فيما يتعلق بالرمز الكونى الذى تستقى عناصره من المنابع الطبيعية فى هذا العالم المادى الحسى الذى يعيش فيه الإنسان ، ومافى هذا العالم من سماوات وأرض ، وما فى السماوات من كواكب وأفلاك ، وماعلى الأرض من حيوان ونبات ، وجبال وتلال ورمال ، وما يشق الأرض أو يحيط بها من أنهار وبحار ، وما فى البحار من أصداف ولؤلؤ ومرجان ، فكل أولئك وكثير غيره مما يضيق المقام عن ذكره قد وجد فيه ابن عربى معينا لا ينضب للأشياء التى كان ابن عربى يصطنع أسماءها رموزا وإشارات إلى نفحات وإشراقات ، مفعمة بالأسرار ، وفياضة بالأنوار ، وإنه لمعين كان يكفى ابن عربى أن يمد يديه إليه ، فيستخرج منه خير ما فيه ، ويجد عنده أصدق وأدق ما يواتيه .

على أن هناك لدى ابن عربى عدا هذه الألوان من الرمز ، لونين آخرين ، ليس أحدهما أو كلاهما رمزاً كونيا أو إنسانيا ، وهما هذان الرمزان اللذان أعبر عن أحدهما بأنه عددى ، وعن الآخر بأنه حرفى ، لأن أداة التعبير هنا هى الحرف ، وهناك هى العدد : فالأحد والأحدية ، والواحد والوحدانية ، والاثنان والإثنينية ، والفرد والفردية ، والزوج والزوجية ، والوتر والوترية ، والشفع والشفعية ، كل أولئك وكثير غيره رموز عددية عبر بها ابن عربى عن كثير من أنحاء فلسفته التصوفية ، وفصل القول فيها وأبان عن الغرض منها فى بعض رسائله القصار مثل « كتاب الأحدية : مجموع الرسائل ص ١ — ١٦ » . فالألف والدال والذال والراء والزاى والواو ، والواو المهموز ما قبلها ، والباء المكسور ماقبلها ، والباء والجيم والحاء ، بل الحروف كلها، إنما هى عند ابن عربى دلالات رمزية على حقائق وجودية ، وقد أظهرنا ابن عربى فى بعض رسائله القصار أيضا على ما يعنيه من هذه الرموز الحرفية ،. لاسيما فيما يعرف من مصنفاته باسم (كتاب الألف) وباسم (كتاب الحروف) ، ونجد أمثلة كثيرة على الأوجه التى استعمل عليها هذه الرموز الحرفية فى (كتاب الأحدية أو الألف) الذى أشرنا إليه آنفا .

ولكى يتبين لنا الكيفية التى اصطلح مع نفسه عليها فى استعماله هذا الرمز الحرفى من ناحية ، وذاك الرمز العددى من ناحية أخرى ، يحسن أن نقف معه عند قوله فى الرمز العددى وهذا نصه :

« أحدية حمد الواحد فى وحدانيته ، وحدانية حمد الأحد فى أحديته ، فردية حمد الوتر فى وتريته ، وترية حمد الفرد فى فرديته . الله أكبر !! استدرك الناظر النظر ، وفق الخاطر بهذا حين حضر ، على بحر خطر ، لاح بالتضمين لا بالتصريح وجود البشر ، وفيه واحد فى حمد الواحد فى اثنينيته ، فردية حمد الفرد فى زوجيته ، وترية حمد الوتر فى شفعيته ، بقى حمد الأحد أحدا فى أحديته . صلاة الواحد تسبيحة على الإنسان الواحد ، إلى عد الخارج بعد

الضرب الموقوف على صناعة العدد ،وهكذا الفرد والوتر ماعدا الأحد ،فإذا عادت الصلاة عليه ، لما لم تجد من تستند إليه ، سلم من هذا المقام تسليما » (كتاب الأحدية : مجموع الرسائل ، ص ٢) .

على أن ابن عربي الذى يستهل كتابه الألف وهو كتاب الأحدية هذا الاستهلال الممعن فى الإلغاز والإغراب ، لا يلبث أن يستطرد بعد ذلك مباشرة استطرادا ليس من شك فى أنه يلقى كثيراً من الأضواء التى تبدد كثيراً من الغموض الذى يكتنف هذه الرموزالعددية على وجه يجعل منها كلاما لاتكاد أفكار صاحبه وخطراته فيه أن تفهم حقائقهما ، أوتحلل دقائقها ، ويتبين هذا فى وضوح وجلاء إذا وقفنا معه عند عباراته التى يوجه فيها الخطاب إلى من أطلق عليهم أسماء الأمناء الأتقياء ، الأبرياء الأخفياء ، فيقول لهم :

« سلام عليكم ورحمة الله وبركاته : اسمعوا وعوا ، ولاتزيغوا فتقطعوا : هذاكتاب الألف وهو كتاب الأحدية ، جاءكم بها الواحد بتثنيتكم يوحدها ، ورسولها الفرد لزوجيتكم يفردها ، تحققوا غايات سبلها والله تعالى يمدكم بالتأييد آمين . فإن الأحدية موطن الأحد ، عليها حجاب العزة لا يرفع ، فلا يراه فى الأحدية سواه ، لأن الحقائق تأبى ذلك . واعلموا أن الإنسان الذى هو أكمل النسخ ، وأكمل النشآت ، مخلوق على الوحدانية لا على الأحدية ، لأن الأحدية لها الغنى على الإطلاق ، ولا يصح على الإنسان هذا المعنى وهو واحد ؟ فالوحدانية لا تقوى قوة الأحدية ، وكذلك الواحد لا يناهض الأحد ، لأن الأحدية ذاتية للذات الهوية ، والوحدانية اسم لها ، سمتها بها التثنية ، ولهذا جاء الأحد فى نسب الرب ، ولم يجىء الواحد ، وجاءت معه أصناف التنزيه ، فقال اليهود لمحمد عليه الصلاة والسلام : أنسب لنا ربك ، فأنزل الله تعالى : « قل هو الله أحد » ، فجاءوا بالنسب ، ولم يقولوا صف لنا ، ولا انعت لنا ، ثم إن الأحدية قد انطلقت على كل موجود من الإنسان وغيره ، لئلا يطمع فيها الإنسان، فقال تعالى: «فليعمل عملاً صالحا ولا يشرك بعبادة ربه أحدا » ، وقد أشرك المشركون معه الملائكة

والنجوم والأناسى والشياطين والحيوانات والشجر والجمادات . فصارت الأحدية سارية فى كل موجود . فزال طمع الإنسان من الاختصاص وإنما عمت الأحدية جميع المخلوقات للسريان الإلهى الذى لا يشعربه خلقه إلا من يشاء الله ، وهو قوله تعالى :« وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » ، وقضاؤه لا سبيل أن يكون فى وسع مخلوق أن يرده ، فهوماض نافذ ، فما عبد عابد غيره سبحانه ، فإذا الشريك هو الأحد ، وليس المعبود هو الشخص المنصوب ، وإنما هو السر المطلوب ، وهو السر الأحد ، وهو مطلوب لا يلحق ، وإنما يعبد الرب والله الجامع ، ولهذا أشير لأهل الأفهام بقوله :« ولا يشرك بعبادة ربه أحدا » ، لأن الأحد لا يقبل الشركة ،وليست له العبادة ، وإنما هى للرب ، فنبه على توقيفه مقام الربوبية وإبقاء الأحدية على التنزيه الذى أشرنا إليه . فالأحد عزيز منيع الحمى ، لم يزل فى العما ، لا يصح فيه تجل أبدا ، فإن حقيقته تمنع ، وهو الوجه الذى له السبحات المحرقة ، فكيف هو ؟ .... والواحد لم يثْن بغيره أصلا ، وإنما العدد والكثرة يتصرف فيه فى مراتب معقولة غير موجودة ؛ فكل مافىالوجود واحد ، ولو لم يكنواحد لم تصح أن تثبت الوحدانية عنده سبحانه ، فإنه ما أثبت لموجود إلا ماهو عليه ، كما قيل :

وفى كل شىء له آية   تدل على أنه واحد

وهذهالآية التى فى كل شىء تدل على وحدانية فى كل شىء لأمر آخر ، وما فى الوجود من شىء،من جماد وغيره ، وعال وسافل، إلا وهو عارف بوحدانية خالقه ، فهو واحد ولابد ......» (كتاب الأحدية :مجموع الرسائل ، ص ٣ — ٥) .

وعلى هذا النحو من توضيح المشكل ، وتفصيل المجمل ، فيما يتعلق بفكرتى الأحدية والوحدانية من ناحية ، وبفكرتى التعدد والكثرة من ناحية أخرى ، وبتطبيق هذه الأفكار كلها على الوجود والموجودات ، يمضى الشيخ الأكبر فى التعبير عن فلسفته الوجودية تعبيراً رمزياً عددياً قوامه الأعداد

بصفة عامة ، والواحد والأحد بصفة خاصة ، وما يجرى على هذا الأحد وذاك الواحد من أحوال ونسب يتأحد فيها تارة ويتوحد فيها تارة أخرى ، ويثنى أو يثلث أو يربع أويخمس فيها أطواراً إلى مالا يتناهى من تعدد وكثرة. وليس أدل على هذا كله من قول ابن عربى نفسه،وهذا نصه : «.........
إن المعبود بكل لسان فى كل حال وزمان إنما هو الواحد ، والعابد من كل عابد إنما هو الواحد ، فما ثم إلا الواحد ، والاثنان إنما هو واحد ، وكذلك الثلاث ، والعشرون ، والمائة ، والألف إلى مالا يتناهى ،لا تجد سوى الواحد ليس أمرا زائداً ، فإن الواحد ظهر فى أمر زائد ، وإن الواحد ظهر فى مرتبتين معقولتين هكذا مثلا ١ ، ١ ، أو ظهر فى ثلاث مراتب : ١،١،١ فسمى ثلاثة ، ثم زدنا واحدا فكان أربعة ، وواحدا على ذلك فكان خمسة ، وكذلك أيضا كما أنشأه يفنيه بزواله ، فتكون الخمسة موجودة ، فإذا عدم الواحد من الخمسة ، عدمت الخمسة ، وإذا ظهر الواحد ظهرت ، وهكذا فى كل شيء ، فهو وحدانية الحق ، فبوجوده ظهرنا ، ولو لم تكن لم نكن ، ولا يلزم من كوننا لم نكن أنه سبحانه لا يكون ، كما لا يلزم من عدم الخمسة عدم الواحد ، فإن الأعداد تكون عن الواحد ، ولا يكون الواحد عنها ، فلهذا تظهر به ولا يعدم بعدمها ، وكذلك أيضا فيما تناوله من لم تكن هو فى المرتبة المعقولة له لم يظهر .... » (كتاب الأحدية : مجموع الرسائل ، ص ٥ — ٦) .

فهاهنا كلام مبين كل الإبانة عن مذهب تصوفى فى الوحدة والكثرة لصاحب ذوق روحى إن دل على شيء فإنما يدل على ما لصاحب هذا الذوق وذلك المذهب من براعة عجيبة ، وقدرة فائقة ، فيما هو بسبيل البحث عنه من الحقيقة العلية ، وعما دونها من الحقائق الأخرى ، وعما يقابل هذه الحقائق المعقولة من سلسلة مراتب الكائنات الموجودة ، سواء ماكان من هذه الكائنات الموجودة علويا أوسفليا ، بحيث يتبين أن الأمر عند ابن عربى فى فلسفته التصوفية الإلهية ، والإنسانية والكونية ، إنما يدور على فكرة

أصلية وأصيلة معاً، وهى فكرة الواحد، الذى هو عنده كل شىء، ويصدر عنه كل شىء، ويرد إليه كل شىء، ومع ذلك لايصح أن يتحد به أن يتحد هو بأى شىء، كما فطن هو على طريقته البارعة إلى أن الاتحاد لايصح فى هذا الموضع، فإذا هو ينبه عليه، ويحذر منه، فيقول: «.... فتفطن لهذا الواحد والتوحيد، واحذر من الاتحاد فى هذا الموضع، فإن الاتحاد لا يصح، فإن الذاتين لا تكون واحدة، وإنما هى واحدة الواحد فى مرتين» (كتاب الأحدية : مجموع الرسائل، ص ٦) . وأى فطنة أبرع، وعبارة أروع، من أن ابن عربى فيما ينبه به، ويحذر منه، من جواز الاتحاد الذى لا يصح فى نظره بين الذاتين، كان أمعن ما كان فى التعبير عما يعنيه من نفى الاتحاد بلغة الوحدة التى لا اثنينية ولا كثرة معها، وذلك إذ يصطنع مع لفظة «الذاتين» وهى مثناة الفعل المضارع «تكون»، وضمير الغائب للمؤنثة «هى»، وهذا أو ذاك لايصطنع أحدهما أو كلاهما فى اللغة الاتحدث إلا عن مفردة مؤنثة واحدة لا عن اثنتين كانتا كذلك ثم صارتا ذاتا واحدة.

— ٣ —

روائع من الكنوز فى بدائع من الرموز

بقى أن نقف مع الشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى عند طائفة من نصوصه التى حفلت بروائع من الكنوز، مودعة فى بدائع من الرموز، وأن نطيل وقوفنا عندها، وتأملنا فيها، وتذوقنا لها، فلعلنا نستطيع أن نستلهمها، ونستهديها، وأن نستكنهها ونستوحيها، على أوجه من التأمل والتدبر والتذوق يتاح معها لقلوبنا وعقولنا وأذواقنا أن تتعرف على ما صورت من حقائق، وما عبرت عنه من دقائق، وما تأرجت به من رقائق، تتصل، كلها من قريب أو من بعيد بأرفع الموضوعات وأسماها، وبمختلف الموجودات من أعلاها إلى أدناها، كالمعرفة أو العرفان وطبقات العارفين، والذات الإلهية، وصفاتها وتجلياتها فى الأكوان، والحقيقة المحمدية ومقاماتها وكمالاتها، والعوالم

من علوية وسفلية ، ومن ملكية وإنسانية ، ومن حيوانية ونباتية وجمادية ، بحيث نتبين معه من هذا كله ، أن الشيخ الأكبر لم يكن صاحب ذوق فحسب ، ولا صاحب عقل ونظر عقلي فحسب ، ولا مصطنعا لأسلوب الرمز على أي الوجهين فحسب ،وإنما كان هذا كله حتى لتكاد شخصيته الصوفية وشخصيته الفلسفية تتشحان بوشاح واحد لا ندرى معه إلى أى الطائفتين يصح أن ننسب ابن عربى ، أهو إلى الفلاسفة المدققين أم إلى الصوفية الذائقين المحققين أقرب وأنسب .

ومهما من شىء فلأدع الشيخ الأكبر يتحدث بلسان حاله ومقاله ، ثم لأعقب عليه بعد ذلك بما أراه أوضح لحاله ، وأبين عن مقاله ، والله ولى التوفيق .

١ ـ كنوز عرفانة فى رموز بحرية ونهرية :

قال ابن عربى فى « كتاب شق الجيب » مانصه :

« قال السالك : أشهدنى الحق الأنهار ، وقال لى : تأمل وقوعها .فرأيتها تقع فى أربعة أبحر : الواحد يرمى فى بحر الأرواح ، والثانى يرمى فى بحر الخطاب ، والنهر الثالث يرمى فى بحر الشكر ، والنهر الرابع يرمى فى بحر الحب . ويتفرع من هذه الأنهار الأربعة ، ويتفجر من ذلك ، البحر المحيط ، ثم ترجع إليه من بعد الامتزاج بهذه الأبحر الأربعة .فقال لى : هذا البحر المحيط بحرى ، لكن ادعت السواحل أنه لها . فمن رأى البحر المحيط قبل الأبحر والأنهار ، ثم لا بحر ، فذلك صديق ، ومن شاهده دفعة واحدة ، فذلك شهيد ؛ ومن شاهد الأنهار ثم الأبحار ، فذلك صاحب دليل ؛ ومن شاهد الأبحر ثم الأنهار ، ثم البحر ، فذلك صاحب آفات ، لكنه ناج. ثم قال لى : من كان من أهل عنايتى ، أنشأت له مركبا ، فجرى به فى الأنهار حتى قطعها ؛ فإذا رميت به فى الأبحر ، جرى فيها حتى ينتهى إلى البحر المحيط ؛ فإذا انتهى إليه علم الحقائق ، وكاشف الأسرار ، وإلى هذا البحر ينتهى المقربون ، ثم قال : فالمؤمن به صدق وانصرف ، والعالم قام له البرهان

فأقر بصدقه واعترف ، والجاهل نظر فيه وانحرف ، والشاك تحير فتوقف ، والظان تخيل وما عرف ، والناظر تطلع وتشوف ، والمقلد مع كل صنف تصرف » . (مجموع الرسائل : كتاب شق الجيب ، ص ٥٣ – ٥٤) .

تعليق وتعقيب :

الحق أن ابن عربى ينطق السالك هنا بألفاظ وعبارات رمزية استطاع ببراعته الفائقة ، وذوقه المصقول ، أن يؤلف بينها هذا التأليف الرائع ، الذى يمكن أن نستخرج له منه نظرية فى المعرفة على اختلاف درجاتها ، والعارفين على تفاوت مقاماتهم : فهاهنا أربعة أنهار ، وأربعة أبحار ، وبحر محيط ، وسواحل . أما الأنهار الأربعة فإنها تصب فى الأبحار الأربعة ، كما أن من هذه الأنهار الأربعة ينبع ويتكون البحر المحيط الذى يحيط به الله على الرغم من أن السواحل – ولعل ابن عربى يعنى بها الواقفين على سواحل هذا البحر المحيط ممن لم يعرفوا بعد ، ولكنهم يدعون المعرفة فيزعمون أنهم يعرفون، وأن هذا البحر المحيط هو بحرهم ، والحقيقة أنهم لما يتحققوا بمعرفة بعد ، لأنهم مايزالون واقفين على السواحل دون أن يكونوا قد ألموا بالبحر المحيط ، أو أوغلوا فيه – قدا ادعته لنفسها. وهاهنا أيضا يتبين مع ابن عربى أن المعرفة الإنسانية إنما تتوقف على المشيئة الإلهية ، بمعنى أنها تمنح للعارفين بمقدار ما يشاء الله أن يشهدهم عليها ، وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الله هو الذى يمنح المعرفة للإنسان منحاً وهبياً ، وليس الإنسان هو الذى يحصل هذه المعرفة تحصيلاً كسبياً .

ولعل فيما يرمز به ابن عربى من أسماء أطلقها على هذه الأبحار الأربعة، ما يمكن أن نتبين منه أن المعرفة على اختلاف درجاتها الروحية إنما هى تعريف من لدن الله ، أكثر من أنها تعرف من جانب الإنسان : فتسمية أحد هذه البحار ببحر الأرواح ، وثانيها ببحر الخطاب ، وثالثها ببحر الشكر ، ورابعها ببحر الحب ، من شأنها أن تظهرنا على أن الأرواح والخطاب والشكر والحب ، – وكلها من شئون العالم العلوى فى كل شىء ، وليست

من شئون العالم السفلى فى أى شىء — إنما هى أصلح وأصدق أدوات الوصول إلى المعارف العليا .

ولا يقف ابن عربى فى نظريته فى المعرفة عند هذا الحد ، وإنما هو يتجاوزه إلى مقامات العارفين التى يرتبها ترتيبا تنازليا بحسب مايتاح لكل منهم من معرفة : فهناك صديق يشهده الله على البحر المحيط ، وهو البحر الكلى من بحار المعرفة ، من دون البحار الأربعة الأخرى ، وهى جزئية بالقياس إلى ذلك البحر الكلى ؛ وهناك شهيد يشاهد البحر المحيط لأول وهلة ؛ وهناك صاحب دليل يشاهد مشاهدة تتدرج فيها معرفته بين الأنهار التى معرفتها معرفة جزئية ، وبين البحار التى معرفتها معرفة كلية ؛ وهناك بعد هذا كله صاحب آفات ، وهو هذا الذى يضطرب فى معرفته بين البحار الكلية من ناحية ، وبين الأنهار الجزئية من ناحية أخرى ، وبين البحر المحيط من ناحية ثالثة ، ولكنه ظافر فى منتهى مضطربه بالنجاة .

على أن أعلى مرتبة من مراتب العرفان عند ابن عربى ، هى تلك التى يطلق عليها اسم « مرتبة أهل العناية » ، ومن كان من أهل هذه العناية فهو هذا الذى يخصه الله ، فإذا هو ينشىء له مركبا يجرى به فى الأنهار حتى يقطعها ، ثم يسلمه إلى البحار حتى ينتهى إلى البحر المحيط الذى إذا انتهى إليه فقد تحقق بمعرفة الحقائق ومكاشفة الأسرار ، وإلى هذا البحر ينتهى المقربون .

وفضلاً عن هذا كله ، فإن ابن عربى يصنف طبقات أهل المعرفة تصنيفاً يبلغ بعدتهم عنده إلى أصناف سبعة هى :

مؤمن مصدق منصرف ، وعالم مقر بعد قيام البرهان معترف ، وجاهل ناظر منحرف ، وشاك متحير متوقف ، وظان متخيل ما عرف ، وناظر متطلع متشوف ، ومقلد مع كل صنف متصرف . وهكذا نرى أن ابن عربى فيما قدم من كنوزه العرفانية فى رموزه النهرية والبحرية ، لم يغادر

صغيرة ولا كبيرة تتصل بالمعرفة والعارفين ، إلا أحصاها واستقصاها ، بحيث يمكن أن يقال عنه فى غير ما تردد إنه إنما يعطينا هنا نظرية متكاملة متسقة فى المعرفة .

٢ ـــ كنوز إلهية فى رموز عددية :

سبق أن تحدثنا عن الرمز العددى عندابن عربى ، وأن استشهدنا على هذا اللون من ألوان الرمز بطائفة من نصوص الشيخ الأكبر المستقاة من (كتاب الأحدية انظر ص ٣٢١ ـــ ٣٢٤ من هذا البحث) ، وها نحن أولاء نستطرد معه هنا فنثبت بعض النصوص الأخرى التى يتبين منها كيف أثبت هذا الشيخ الأكبر وجود الذات الإلهية وجودا أحديا لا وحدانيا فحسب ، ولا واحديا فحسب ، وإنما هو أحدى بأدق مافى الأحدية من نفى الاثنينية والشركة والتكرار : قال ابن عربى فى « كتاب الأحدية » ، متحدثا عن الذات الإلهية ، ما نصه :ـــ

« ...... ولهذا إذا ضربت الواحد فى نفسه ، لم يظهر لك سوى نفسه ، فاضرب أنا فى أنا ، يخرج لك فى الخارج هو . وهكذا كل واحد يضرب فى نفسه ، حتى الجمل إذا ضربت الجملة فى الجملة آحادا ، يخرج لك من الأعداد أحد الجملتين كاملة فى مرتبة كل واحد من آحاد تلك الجمل المضروب فيها ، وذلك لأن الجملة واحدة فى الجمل ، والجمل آحاد ، والآحاد تكرار فى مراتب ؛ فالوحدانية سارية ما ثم غيرها ، والتثنية مثل الحال لا موجودة ، فإن الحقيقة تنفيها أو تأباها ، ولا معدومة فإن الحق يثبتها ؛ ومثال ما ذكرنا من الجمل أن تقول : أربعة فى أربعة ، فيكون الخارج ستة عشر ، وكأنى قلت : إذا مشت الأربعة بجملتها فى آحاد هذه الأربعة أو فى آحاد نفسها ، وهو الصحيح بالضرورة ، تكون ستة عشر ، لأن الأربعة حقيقة واحدة ، والستة عشر حقيقة واحدة ، فما صدر عن الواحد إلا واحد ، أو هى معنى قولنا : هى هو ، الصحيح ؛ وكذلك إذا قلنا :

سبعة فى ثمانية ، فهذا فى الضرب المختلف ، فيكون مجموع الخارج منها ستة وخمسين واحدا ، وكأنى قلت : إذا مشت السبعة فى آحاد الثمانية ، أو الثمانية فى آحاد السبعة ، كم مرتبة تظهر من الآحاد ؟ فلا بد أن تقول : ستا وخمسين واحدا ، فكأنك قلت : الواحد مشى ستة وخمسين منزلة فهكذا فلتعرف الواحد . إلا أن معنى الواحد لا يشاركه اسم سوى اسم الوتر ، فإنه يشاركه فى المبدأ ، ولهذا يجوز الوتر بركعتين وبثلاثة ، فيشرك الفرد أيضا ، فإن الفرد لا يظهر إلا من الثلاثة فما فوق فى كل عدد لا يصح أن يقسم بالسواء كالخمسة والسبعة والتسعة والأحد عشر وما أشبه ذلك ، فكأن الوتر طالب ثأر من الواحد ، لأنه أخفى رسمه وعزله من أكثر المواضع ، وما بقى له إلا القليل ، مثل الوتر فى مراتب الصلاة ، وفى أسماء الحق . والواحد مسترسل منسحب على كل المراتب والمنازل ، وقد جاء فى اللغة : الوتر الذحل ، وهو طلب الثأر ، إنما شارك الوتر الواحد فى المبدأ ، لكونه عزله من أكثر المراتب وبالعكس ، وإنما عزل الواحد الوتر لكونه شاركه فى المبدأ ، لكن قد أباحه له ، لأنه فيه ، وأبقى الفردانية فى المراتب مثل الواحد ، لأنه لم يشارك فى المبدأ ، إلا أنه أباحه فيه بتسوية فلا يبالى ، لأنه تحت حكمه ـ الوتر ما والاه الواحد ، فلهذا سعى فيما ذكر ...... » (كتاب الأحدية : مجموع الرسائل ص ٦–٨) .

تعليق وتعقيب :

فى الحق أن الرمز العددى الذى يصطنعه ابن عربى هنا فى هذا النص ، أوضح وأبين من أن نشير إليه أو ندل عليه : فالأعداد واحد واثنان وثلاثة وأربعة وخمسة وسبعة وثمانية وتسعة وأحد عشر وستة عشر وستة وخمسين ، وألفاظ الواحدية والأحدية والوحدانية والاثنينية ، كل أولئك أعداد أو نسب إلى أعداد ، عرف ابن عربى كيف يستغلها فى الإبانة عن حقيقة الذات الإلهية ، والتعبير عن أحديتها التى انفردت بها ، ولا يشاركها أى

موجود فيها ، كما أن الضرب وهو عملية حسابية عددية كانت سبيله إلى إثبات أن الآحاد والحمل مضروبة فى نفسها ، إنما هى سبيل كل من هذه الحمل وتلك الآحاد إلى ألا يخرج منها إلا الأحد نفسه ، وإلا الحملة مكروه ، إذ الحملة آحاد ، والآحاد تكرار الواحد فى مراتب ، وإذا كان ذلك كذلك ، وكانت الوحدانية سارية فى جميع الموجودات ، بخلاف الأحدية فإنها مقصورة على الذات الإلهية ، وكانت الاثنينية لا هى بالموجودة ولا هى بالمعدومة ، وإنما هى حال يتكرر فيها الواحد مرتين فقد ترتب على هذا كله أن تكون الأحدية هى أخص الخصائص الذاتية اللذات العلية التى لايشاركها فيها أى من الكائنات المتعددة المتكررة على مر الزمن وتسلسل المراتب :

٣ — كنوز نورية محمدية فى رموز حرفية نباتية :

لابن عربى رسالة قيمة من رسائله الصغار ، تعرف باسم (شجرة الكون) ، ولكنها على صغرها قد اتسعت عنده للحديث عن كثير من عناصر فلسفته التصوفية التى تشتمل على كثير من الكنوز الرمزية المتصلة بالذات العلية ، والحقيقة المحمدية ، وسلسلة المراتب الكونية ، وغير ذلك من المسائل الميتافيزيقية الكبرى ، ولهذا آثرت أن يكون شاهد الشيخ الأكبر على الحقيقة المحمدية وسلسلة المراتب الوجودية ، مستقى من هذه الرسالة ، فهى على طريقته الرمزية أدل ، وفى براعتها الفنية ، وصياغتها الأدبية ، أفضل وأجل . فقد تحدث ابن عربى عن الكون فى تكوينه ، فإذا هو يرى أن الكون كله شجرة ، كما تحدث عن شجرة الكون هذه حديثا مفصلا ، فإذا هو يورده فى أروع لفظ ، وأبدع عبارة ، وذلك على الوجه الذى ينطق به قوله :—
شجرة ، كما تحدث عن شجرة الكون هذه حديثا مفصلا ، فإذا هو يورده فى أروع لفظ ، وأبدع عبارة ، وذلك على الوجه الذى ينطق به قوله :—

« فإنى نظرت إلى الكون وتكوينه ، وإلى المكنون وتدوينه ، فرأيت

الكون كله شجرة ، وأصل نورها من حبة « كن » ؛ قد لقحت كاف الكونية بلقاح حبة « نحن خلقناكم » فانعقد من ذلك البزر ثمرة « إنا كل شيء خلقناه بقدر » ، وظهر من هذا غصنان مختلفان ، أصلهما واحد وهو الإرادة وفرعها القدرة ، فظهر عن جوهر الكاف معنيان مختلفان : كاف الكمالية « اليوم أكملت لكم دينكم » ، وكاف الكفرية « فمنهم من آمن ومنهم من كفر » . وظهر جوهر النون . نون النكرة ، ونور المعرفة . فلما أبرزهم من العدم على حكم مراد القدم ، ورش عليهم من نوره ؛ فأمّا من أصابه ذلك النور فحدق إلى تمثال شجرة الكون المستخرجة من حبة « كن » ، فلاح له فى سر كافها تمثال « كنتم خير أمة » ، واتضح له فى شرح نونها « أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه » ، وأمّا من أخطأه ذلك النور فطولب بكشف المعنى المقصود من حرف كن فإنه غلط فى هجائه ، وخاب فى رجائه ؛ فنظر إلى مثال كن فظن أنها كاف كفرية بنون نكرة ، فكان من الكافرين . وكان حظ كل مخلوق من كلمة كن ما علم من هجاء حروفها ، وما شهد من سرائر خفائها ، دليله قوله (ص) إن الله خلق خلقه فى ظلمة ، ثم رش عليهم من نوره ، فمن أصابه ذلك النور اهتدى ، ومن أخطأه ذلك النور ضل وغوى . . » (شجرة الكون ص ٢ — ٣)

إلى أن يقول :—

« فلما كانت هذه الحبة بذر شجرة الكون ، وبزر ثمرتها ، ومعنى صورتها ، أحببت أن أجعل للمكون مثالا ، وللموجود تمثالا ، ولما ينتج منه من الأقوال والأفعال والأحوال منوالا ، فمثلت شجرة نبتت عن أصل حبة كن ، وكل ما يحدث فى الكون من الحوادث كالنقص والزيادة ، والغيب والشهادة ، والكفر والإيمان ، وما يثمر من الأعمال وزكاة الأحوال ، وما يظهر من أزاهير القول ، والتوق والذوق ، ولطائف المعارف ،

وما تورق به من قربات المقربين ، ومقامات المتقين ، ومنازلات الصديقين ، ومناجات العارفين ، ومشاهدات المحبين ، كل ذلك من ثمرها الذى أثمرت ، وطلعها الذى أطلعت : فأول ما أنبتت هذه الشجرة التى هى حبة كن ثلاثة أغصان : غصن ذات اليمين ، فهم أصحاب اليمين ، وآخر غصن منها ذات الشمال ، ونبت غصن منها معتدل القامة على سبيل الاستقامة فكان منه السابقون المقربون . فلما ثبت واستعلى جاء من فرعها الأعلى ، وجاء من فرعها الأدنى ، عالم الصورة والمعنى : فما كان من قشورها الظاهرة ، وستورها البارزة ، فهو عالم الملك ، وما كان من قلوبها الباطنة ، ولباب معانيها الخافية ، فهو عالم الملكوت ، وما كان من الماء الجارى فى شريانات عروقها ، الذى حصل به نموها ، وحياتها وسموها ، وبه طلعت أزهارها ، وأينعت ثمارها ، فهو عالم الجبروت ، الذى هو سر كلمة « كن » . ثم أحاط بالشجرة حائط ، وحد لها حدود ، ورسم لها رسوم : فحدودها الجهات ، وهن العلو والسفل ، واليمين والشمال ، ووراء وأمام ؛ فما كان أعلى فهو حدها الأعلى ، وما كان أسفل فهو حدها الأسفل ، وأما رسومها وما فيها من الأفلاك والأجرام والأملاك والأحكام والآثار والأعلام ، فجعل السبع الطباق ، بمنزلة ما يستظل به من الأوراق ، وجعل الكواكب فى الإشراق ، بمنزلة الأزهار فى الآفاق . وجعل الليل والنهار بمنزلة رداءين مختلفين : أحدهما أسود يرتدى به ليحتجب عن الأبصار ، والآخر أبيض يرتدى به ليتجلى على ذوات الاستبصار . وجعل العرش بمنزلة بيت مال هذه الشجرة ، وخزانة سلاحها ، فمنه يستمد ما فيه صلاحها ، وفيه سواس هذه الشجرة وخدمها « وترى الملائكة حافين من حول العرش » ، إليه يتوجهون ، وعليه يعولون ، وحوله يحومون ، وبه يطوفون ، وحيثما كانوا فإليه يشيرون ؛ فمتى حدث فى الشجرة حادثة ، أو نزل بشىء منها نازلة ، رفعوا أيدى المسألة والتضرع إلى جهة عرشه ، يطلبون الشفاء ، ويستعفون عن الخطأ ، لأن موجد هذه الشجرة لا جهة إليه ليشار إليها ، ولا إننية

له يقصدونها ، ولا كيفية له يعرفونها . فلو لم يكن العرش جهة يتوجهون إليه للقيام بخدمته ، ولأداء طاعته لضلوا فى طلبهم فهو سبحانه وتعالى إنما أوجد العرش إظهاراً لقدرته ، لا محلا لذاته ، وأوجد الوجود لا لحاجة له به ، وإنما هو إظهار لأسمائه وصفاته : فإن من أسمائه الغفور ، ومن صفاته المغفرة ، ومن أسمائه الرحيم ، ومن صفاته الرحمة ، ومن أسمائه الكريم ، ومن صفاته الكرم ؛ فاختلفت أغصان هذه الشجرة ، وتنوعت ثمارها ، ليظهر سر مغفرته للمذنب ورحمته للمحسن ، وفضله للطائع ، وعدله للعاصى ، ونعمته للمؤمن ، ونقمته على الكافر ، فهو مقدس فى وجوده عن ملامسة ما أوجده ، ومجانبته ، ومواصلته ومفاصلته ، لأنه كان ولا كون ، وهو الآن كما كان ، لا يتصل بكون ، ولا ينفصل عن كون : لأن الوصل والفصل من صفات الحدوث ، لامن صفات القدم ، لأن الاتصال والانفصال يلزم منه الانتقال والارتحال ، ويلزم من الانتقال والارتحال التحول والزوال ، والتغيير والاستبدال ، هذا كله من صفات النقص لا من صفات الكمال ، فسبحانه سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون والجاحدون علواً كبيراً ... »
(شجرة الكون ص ٤–٥)

وهكذا كان حديث ابن عربى عن الذات العلية ، وحقيقة الألوهية حديثاً رمزياً رائعاً بارعاً ، ليس من شك فى أن ألفاظه وعباراته ليست فى حاجة إلى أن يشار إلى مواطن الروعة – والبراعة فيها ، وقرائن المناسبة والنسبة بينها . أمّا كيف كان حديثه عن الحقيقة المحمدية أو النور المحمدى على طريقته الرمزية النباتية تلك ، فذلك ما نتبينه معه من خلال شجرته الكونية ، وذلك على الوجه الذى يظهرنا على أن الله عزّ وجل قد « عمد حوالى هذه الشجرة إلى أصل حبة كن ، فاعتصر صفوة عنصرها – ومخضها حتّى بدت زبدتها ، ثم صفاها بمصفاة الصفوة حتّى زال وخمها ، ثم ألقى عليها من نور هدايته حتّى ظهر جوهرها ، ثم غمسها فى بحر الرحمة حتّى عمت بركتها ، ثم خلق منها نور نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، ثم زين

بنوره الملأ الأعلى حتى أضاء وعلا ، ثم جعل ذلك النور أصلاً لكل نور ، فهو أولهم فى المسطور ، وآخرهم فى الظهور ، وقائدهم فى النشور ، ومبشرهم بالسرور ، ومتوجهم بالحبور ، فهو مستودع فى ديوان الإنس ، مستقر فى رياض الأنس ، وحضرة الأنس . ستر معنى روحانيته بستر جسمانيته ، وغطى عالم شهوده بعالم وجوده ، فهو مستخرج فى الكون ، مستنبط لأجله الكون . إن الله تعالى كون الأكوان اقتداراً عليها ، لا افتقاراً إليها . وكمال حكمته فى التكوين وذلك لإظهار شرف الماء والطين ، فإنه أوجد ما أوجد ولم يقل فى شيء من ذلك إنى جاعل فى الأرض خليفة ، وكان وجود الآدمى ،فكانت حكمته فى وجود الآدمى لإظهار شرف النبى صلى الله عليه وسلم ، لأنه حكمة الأجساد لاستخراج كاف الكنزية « كنت كنزاً مخفياً لا أعرف » ، فكان المقصود فى الوجود معرفة موجدهم سبحانه، وكان المخصوص بأتم المعارف قلب سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم : لأن معارف الكل كانت تصديقاً وإيماناً ، ومعرفته صلى الله عليه وسلم مشاهدة وعيانا ، وبنور معرفته صلى الله عليه وسلم تعرفوا ، وبفضله عليهم اعترفوا ، فاستخرجه من لباب حبة « كن » « كزرع أخرج شطأه فآزره » بصحابته ،« فاستغلظ » بقرابته ، « فاستوى على سوقه » بصحة ذوقه ، وقوة توقه وشوقه ، فلما ظهر هذا الغصن المحمدى وسما ، أورق عوده ونما ، وانهل عليه سحاب القبول وهمى ، وتباشر بظهوره الحدثان ، وبشر بوجوده الثقلان ، وتعطرت بقدومه الأكوان ، وانتكست بمولده الأوثان ، ونسخت بمبعثه الأديان ، ونزل بتصديقه القرآن ، واهتزت طرباً شجرة الأكوان ، وتحرك من الألوان والعيدان ، وكان من أغصان هذه الشجرة من أخذ ذات الشمال ، ومال يهوى الضلال ، فلما أرسلت رياح الإرسال برسالة « وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين » [illegible] لهم منا الحسنى ، فمال إليها متعطفا ؛ وأما من كان مزكوما ، أو من خلع القبول محروما ، فإنه عصفت به عواصف القدرة ، فأصبح بعد نضارته

يابسا ، ووجه سعادته عابسا ، وراح من رجاء فلاحه قانطاً آيسا . وكان سر هذا الغصن لقاح شجرة الجود ، ودرة صدفة الوجود » .
(شجرة الكون ص٦–٧)

وبعد أن تحدث الشيخ الأكبر عن النور المحمدى أو الحقيقة المحمدية فى ذاتها على الوجه الذى رأيت ، تراه يتحدث عن آثار ذلك النور المحمدى التى صدرت عنه ، واستمدت منه ، سواء ما كان من هذه الآثار فى العالم العلوى أو العالم السفلى ، وما كان منها روحانياً نورانياً ، أو مادياً ظلمانياً ، وما يزال كذلك متدرجاً بين المراتب الكونية من أعلاها إلى أدناها حتى تتم على يديه هذه الصورة الكاملة المتكاملة عن شجرة الكون التى اتخذ منها قواماً لما نحن بسبيل الإبانة عنه من روائع كنوزه المطوية فى بدائع رموزه ، فتدَبَّرْ معى فيما يعرضه علينا ابن عربى من هذه الرموز المنطوية على تلك الكنوز ، وذلك فى قوله :

« كل ما يحدث فى شجرة الكون من نمو وزيادة ، وأزهار وأثمار أفكار ، ومتشابه شوق ، ومحكم ذوق ، وصفاء أسرار ، ونسيم استغفار ، وما ينمو به من الأعمال ، وتزكو به الأحوال ، وما تورق به من رياضات النفوس ، ومناجاة القلوب ، ومنازلات الأسرار ، ومشاهدات الأرواح ، وما ينبت به من أزاهير الحكم ، ولطائف المعارف ، وما يصعد من طيب الأنفاس ، وما يعقد من ورق الإيناس ، وما ينشأ من رياح الارتياح ، وما يبنى على أصلها من مراتب أهل الاختصاص ، ومقامات الخواص ، ومنازلات الصديقين ، ومناجاة المقربين ، ومشاهدات المحبين ، كل ذلك من لقاح الغصن المحمدى ، متوقد من نوره ، مستمد من نماء نهر كوثره ، مغذى بلباب بره ، مربى فى مهد هدايته ، فلذلك عمت بركاته ، وتمت على الخلائق رحمته «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ... »
(شجرة الكون ص٨)

هذا إذا نظرنا مع ابن عربي إلى آثار النور المحمدى بصفة عامة ، ومن حيث إن هذا النور المحمدى مبدأ أول لوجود كل شيء من جميع الكائنات ، ولشهود كل إنسان فى جميع الطبقات ، بحيث لا يخرج عن دائرته لطيف أو كثيف على أى وجه كان هذا اللطيف أو الكثيف . أما إذا نظرنا معه إلى التفصيلات ، واستطردنا معه إلى استيعاب المدى الذى يتناوله ما صدر عن هذا النور المحمدى من أشعة وإشراقات ، فسنجد له حديثا عجبا ، عجبا فى روائع كنوزه ، المطوية فى بدائع رموزه ، وإنه ليفصل القول هنا تفصيلا أخاذا ، بقدر ما أجمله هناك إجمالا فتانا ، حتى إنه فى هذا التفصيل الأخاذ لم يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا ألم بها ، وأشار إليها ، وبلغ غاية الإبداع منها . ولعلى لو استطردت معه فى هذا المقام لأخذتنى النشوة ، ولخرجت معه عن حدود الصحوة ، ولتجاوزت حدود القصد والاعتدال فيما ينبغى أن التزمه من قواعد البحث فى هذا المجال ؛ ولكن حسبك وحسبى أن نلم معا إلماما موجزاً برءوس الموضوعات التى عرض لها الشيخ الأكبر ، وصاغ التعبير عنها هذه الصياغة التى لا يكاد يقف عندها من كان له قلب وذوق إلا ملكته واسترقته نشوة الإعجاب بها ، ومتعة التذوق لها :

أما ما هى رؤوس هذه الموضوعات التى تتصل من قريب أو من بعيد بآثار النور المحمدى فى الأكوان وتكوينها ، فإنها تتمثل أوضح ما تتمثل عند الشيخ الأكبر فى أن العالم عالمان : عالم الملك ، وعالم الملكوت ، وفى الموت والبعث ، وفى أصناف الخلق وأنهم ثلاثة ، وفى الملأ الأعلى ومكانه من شجرة الكون ، وفى آدم وإبليس ، وفى حكمة خلق محمد صلى الله عليه وسلم من لطيف وكثيف ، وفى المقامات المحمدية ، وفى جبريل والأوصاف المحمدية ، وفى المراكب المحمدية فى طريقها إلى الذات العلية ، وأن هذه المراكب ستة هى : البراق مركب أول ، والمعراج مركب ثان ، وأجنحة الملائكة مركب ثالث ، وجناح جبريل مركب رابع ، والرفرف مركب خامس ، والتأييد مركب سادس . فكل أولئك كنوز من لؤلؤ ومرجان ،

قد استخرجها الشيخ الأكبر من محيط فلسفته الذوقية فى الله والعالم والإنسان، وحسبنا فى هذا البحث القدر الذى قدمت بين يديك على أنه آيات عليها ، ونماذج لها ، راجيا أن يوفقنى الله إلى أن أقف عندها ، وأن أكشف عنها فى دراسات مفصلة ، وفى أوقات مقبلة .

الفصل الثالث

طريقة الرمز عند ابن عربي
في ديوان " ترجمان الأشواق "

للدكتور زكي نجيب محمود

— ١ —

الأصل فى الرمز هو أن يجىء لاحقاً لما يرمز له ، إذ تعرض لنا حالة أو فكرة ، نريد تمييزها مما قد يختلط بها ، من أشباهها أو أضدادها ، فنبحث لها عن رمز يميزها ؛ والأغلب أن تكون الحالة المرموز لها مجردة ، وأن يكون الرمز المميز لها شيئاً محسوسا يجسد خصائصها ومعناها ، ومن ثم كثر استخدام الرمز فى الدين والتصوف والشعر والفن ، وهى مجالات تختلج فيها بالنفس أفكار ومشاعر يتعذر تعريفها بالحد العلمى الرياضى الحاسم ، فيلجأ صاحبها — إذا أراد التعبير عنها — إلى تصويرها فى مجسدات مما تألفه العين والأذن وغيرهما من الحواس ؛ وبمقدار ما تكون الموازاة كاملة بين الحالة الباطنية التى نريد إخراجها ، وبين الشىء المحس الذى وقع عليه اختيارنا لنرمز به إلى تلك الحالة ، تكون العملية الرمزية قد حققت غايتها ؛ وإذن فنقطة البدء الطبيعية ، فى عملية الرمز هى اختلاجة النفس بحالة يراد التعبير عنها ، ثم يتجه طريق السير من باطن إلى ظاهر ، من حالة وجدانية داخلية ، إلى شىء محس فى دنيا الأشياء الخارجية .

لكن هذا الترتيب الطبيعى — فيما نرى — قد انعكس أحياناً عند ابن عربى

فى ديوانه «ترجمان الأشواق(١)» لأنه بمثابة من وجد نفسه أمام طائفة من الرموز المجسدة، وأراد أن يلتمس لها من الحياة الشعورية الداخلية ما يصلح أن يكون مرموزات لها ؛ فالموقف هنا شبيه بما يحدث بين الشاعر من جهة والناقد من جهة أخرى، ذلك أن الشاعر بعد أن ينبض قلبه بخلجات وجدانه، وبعد أن يسكب هذه الخلجات فى صور محسة مجسدة ، يعرضها على سامعيه أو قارئيه، يجيء الناقد — أو مجموعة النقاد — فيبدأ السير من هذه الصور الخارجية التى يصادفها فى شعر الشاعر ، ملتمسا طريقه إلى ما عساها أن تكون الحالات الوجدانية الداخلية التى كانت قد اختلجت فى قلب الشاعر حين نظم ما نظم ؛ فاتجاه السير عند الناقد مضاد لاتجاه السير عند الشاعر ، فهذا ينتقل من باطن إلى ظاهر ، وذاك ينتقل من ظاهر إلى باطن ، وكثيراً ما يقع الناقد على أكثر من تأويل واحد للرمز الذى يحاول تأويله ، فيظل يتساءل : ترى هل أراد الشاعر بهذا الرمز كذا أوكذا من حالاته ؟ وما أكثر مايختلف النقاد فى تفسير الصورة الشعرية الواحدة ، فهذا يرجعها إلى معنى ، وذلك يرجعها إلى معنى آخر ، لأن المعنى كامن فى بطن الشاعر — كما يقولون — ومحاولة الوصول إليه اجتهاد قد يصيب وقد يخطىء .

وابن عربى فى ديوانه «ترجمان الأشواق» كان شاعرا ، ثم كان ناقدا ؛ نظم قصائده ، ثم حدث له من الظروف ما حمله على تفسيرها ، أعنى على أن يرجع بما هو وارد فيها من رموز وصور ، إلى الأصل الباطنى الذى كان باعثاً على خلق تلك الرموز والصور ، ولو وقف ابن عربى فى الحالتين : حالة كونه شاعرا شَعَر فنظم ، وحالة كونه ناقدا مفسراً يرد النظم ورموزه إلى منبعه الشعورى الخبىء ، أقول إن ابن عربى لو وقف فى هاتين الحالتين موقفاً واحداً ، لجاء سيره من الداخل إلى الخارج متطابقاً مع سيره من الخارج إلى الداخل ، وإن اختلف اتجاه السير فى الحالتين ، فإذا كانت حالة التنزلات الروحانية — قد تجسدت فى صورة السحاب الممطر ، فما عليه عندما يريد

(١) اعتمدنا على طبعة « دار صادر » ، بيروت ١٩٦١

الشرح إلاّ أن يعود بنا من رمز السحاب الممطر الوارد فى القصيدة إلى الحالة الداخلية التى كانت مبعث ذلك الرمز ، والتى هى حالة التنزلات الروحانية .

لكننا نرجح أن ابن عربى — فى بعض قصائده — لم يقف فى الحالتين موقفاً واحدا ، ففى الحالة الأولى — حالة كونه شاعراً — صدر فى شعره عن حب حقيّقى لفتاة حقيقية ، اسمها «النظام» وهى ابنة شيخه فى مكة ، مكين الدين أبى شجاع زاهر بن رستم بن أبى الرجا الأصفهانى ؛ وفى الحالة الثانية — حالة كونه شارحاً لشعره — صدر فى الشرح والتأويل عن رغبته فى أن تكون الرموز الواردة فى ذلك الشعر صالحة للتفسير الصوفى ؛ مما اقتضاه فى عملية الشرح إعمال العقل وذكائه . وإظهار القدرة على تخريج معان من رموز لم تكن فى الأصل مقصودة لها ، فوجدناه موفقا فى مواضع ، معتسفاً فى مواضع أخرى ، كما وجدنا الفرق هائلاً بين سلاسة الشعر ودفء العاطفة فيه ، وبين التواء العبارة النثرية التى جاءت تشرحه ، التواء يوحى بالجهد المبذول نحو صرف المعنى إلى أصل غير أصله ، وإننا أمام هذا الفرق البعيد بين وضوح الشعر وغموض النثر ، لنكاد نرتاب فى أن يكون الشارح هو نفسه الشاعر ، كما قد ورد فى مقدمة الديوان التى كتبها الشاعر نفسه .

ولو كان ابن عربى قد وقف موقفا واحدا فى شعره وفى تحليله لذلك الشعر ، أو لو كان الشاعر هو نفسه الناقد ، لما رأينا تأويله لبعض رموز شعره يتخذ صورة «إما ... أو ... » أى لما رأيناه بالنسبة للرمز الواحد يقول إن هذا الرمز إما يشير إلى كذا أو إلى كيت ، لأن هذا التردد لا يكون — فى الأغلب — إلا إذا كان صاحب التحليل والتأويل لا يعلم على وجه اليقين ما كان فى بطن الشاعر وهو ينظم ، كأن يقول عن «الركائب» إنها إما الإبل وإما السحاب ، وعن الغزال إنه إما يشير إلى الغزل مع الحبيب ، أو إلى حالة التجريد التى تتناسب مع شرود الغزال فى الأرض الفلاة .

ومهما يكن من أمر القصائد وشروحها ، فها هى ذى قصتها كما يرويها لنا ابن عربى فى المقدمة ، يقول إنه لما نزل مكة — وكان له من العمر عندئذ

نحو ثمانية وثلاثين عاماً — التقى بجماعة من الفضلاء ، كان من بينهم «الشيخ العالم الإمام بمقام إبراهيم عليه السلام ، نزيل مكة البلد الأمين ، مكين الدين أبي شجاع زاهر بن رستم بن أبي الرجا الأصفهانى» وكان لهذا الشيخ «بنت عذراء ... تسمى بالنظام وتلقب بعين الشمس والبها... ساحرة الطرف، عراقية الظرف ، إن أسهبت أتعبت ، وإن أوجزت أعجزت ، وإن أفصحت أوضحت ... ولولا النفوس الضعيفة السريعة الأمراض ، السيئة الأغراض ، لأخذت فى شرح ما أودع الله تعالى فى خَلْقها من الحسن ، وفى خُلقها الذى هو روضة المزن ... فقلدناها من نظمنا فى هذا الكتاب أحسن القلائد بلسان النسيب الرائق ، وعبارات الغزل اللائق ، ولم أبلغ فى ذلك بعض ما تجده النفس ، ويثيره الأنس ، من كريم ودها ... فكل اسم أذكره فى هذا الجزء فعنها أكنى ، وكل دار أندبها فدارها أعنى ؛ ولم أزل فيما نظمته فى هذا الجزء على الإيماء إلى الواردات الإلهية ، والتنزلات الروحية ، والمناسبات العلوية ، جرياً على طريقتنا المثلى .... »

غير أن بعض الفقهاء بمدينة حلب أنكر على أشعار هذا الديوان أن تكون من الأسرار الإلهية ، وأن الشيخ إنما يريد به غزلاً حقيقياً بفتاة حقيقية ، وإن يكن يخفى ذلك لكونه منسوباً إلى الصلاح والدين ، فما إن جاء هذا النبأ إلى ابن عربى ، حتى شرع فى شرح ديوانه على مسمع من جماعة من الفقهاء ، شرحاً يوضح كيف يصاغ القول بعبارات الغزل والتشبيب ، حين يكون المقصود هو الأسرار الإلهية ؛ فلما سمع الشرح ذلك المنكر ، تاب إلى الله .

والحق أن ما يذكره ابن عربى عن هذا الديوان بصفة خاصة ، حين يقول «وشرحت ما نظمته بمكة المشرفة من الأبيات الغزلية . . أشير بها إلى معارف ، ربانية ، وأنوار إلهية ، وأسرار روحانية ، وعلوم عقلية ، وتنبيهات شرعية ، وجعلت العبارة عن ذلك بلسان الغزل والتشبيب لتعشق النفوس بهذه العبارات — فتتوفر الدواعى على الإصغاء إليها » حين يقول ابن عربى

هذا القول عن هذا الديوان بخاصة ، فهو إنما يساير نظرته العامة ، التي تجعل من الأشياء والصور «مسارح تتجلى فيها صفات الحق وأسماؤه — بل هي عين تلك الصفات والأسماء ؛ فكل صفة وجودية ندركها في الأشياء ، إنما هي مجلى خاص من مجالى صفة إلهية مطلقة ، أو اسم إلهي مطلق» (١)

ولم نكن لنتشكك في صدق هذا الزعم بالنسبة إلى ديوان «ترجمان الأشواق» لولا أننا وجدنا قصائد كثيرة من قصائده تكون أكثر انسياقا مع المعنى الغزلي المباشر ، وأن أمثال هذه القصائد ، حين تُؤوّل على التفسير الصوفي ، يقتضي شيئا من الاعتساف الذى يشد المعنى شدا يخرجه عن طريقه السويّ السليم ؛ على أنه من الحق كذلك أن ثمة قصائد أخرى نراها أكثر انسياقا مع التأويل الصوفي منها مع الغزل المباشر ، كما أن هنالك فئة ثالثة من القصائد يكاد يتوازن فيها الاتجاهان موازنة عادلة ، فهي متسقة مع الغزل المباشر اتساقها مع التأويلات الصوفية على حد سواء ، وسنسوق — في موضع تالٍ من هذا المقال — أمثلة توضح هذه الحالات الثلاث .

— ٢ —

وفي مقدمة الديوان ، وكذلك في مواضع أخرى من الشرح — وقد أطلق على شرح الديوان اسم «ذخائر الأعلاق في شرح ترجمان الأشواق» — إشارات تدل دلالة واضحة على منهج الرمز عند ابن عربي ؛ ففي قصيدة قوامها ستة عشر بيتا ، يوردها في المقدمة ، يضع قاعدته الأولى ، ويسوق لها الأمثلة ، وهي أنه إذا ما ذكر في حديثه طللا ، أو سحابا ، أو زهرا ، أو بروقا ، أو رعودا أو غير ذلك من صور الكائنات ، فينبغي للقارىء أن يصرف الخاطر عن ظاهرها وأن يطلب الباطن المختفي وراء ذلك الظاهر ، ليعلم المعنى المقصود ، لا بل إن الضمائر والحروف ينبغي كذلك أن تؤول عند الفهم تأويلاً يستخرج منها السر الصوفي الكامن فيها :

(١) «التصوف» للدكتور أبو العلا عفيفي ، ص ٢٣٦ .

كل ما أذكره من طلل أو ربوع أو مغانٍ كل ما
وكذا إنْ قلت ها أو قلت يا وألا ، إن جاء فيه ، أو أما
وكذا إنْ قلت هيَ ، أو قلت هوْ أو همو أو هنّ -جمعاً- أو هما
وكذا إنْ قلت قد أنجد لى قَدَرٌ فى شعرنا أو أتْهما
وكذا السحب إذا قلت بكت وكذا الزهر إذا ما ابتسما
أو أنادى بُحداة يمموا بانة الحاجر أو ورق الحمى
أو بدورٌ فى خدور أفلت أو شموسٌ أو نباتٌ أنجما
أو بروقٌ أو رعود أو صبا أو رياح أو جَنوب أو سما
أو طريق أو عقيق أو نقا أو جبال أو تلال أو رمًا
أو خليل أو رحيل أو ربى أو رياض أو غياض أو حمى
أو نساء كاعبات نُهَّدٌ طالعات كشموس أو دمًى
كل ما أذكره مما جرى ذكره - أو مثلُه - أن تفهما
منه أسرار وأنوار جلَتْ أو علَتْ جاء بها رب السما
لفؤادى ، أد فؤاد من له مثل مالى من شروط العُلما
صفة قدسية علوية أعلمت أن لصدقى قدما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتى تعلما

ونظرة فاحصة إلى الرموز التى ساقها ابن عربى أمثلة لما يعتزم فى استخدامه شعره ، تبين أنه ساق الأمثلة « أسماء » ، و « أفعالا » ، و « ضمائر » و «حروفاً للنداء أو للتعجب» ، كما ساقها « أسماء مقرونة بأفعال » ، و «حروفاً مقرونة بأسماء » ، ثم أشار بعد هذه الأنواع كلها إلى ما يمكن أن يرمز به من « حوادث » جرى ذكرها أو ما يماثل تلك الحوادث .

فالأسماء هى : طلل ، ربوع ، مغان ، بروق ، رعود ، صبا ، رياح ، جَنوب ، سماء ، طريق ، عقيق ، نقا ، جبال ، تلال ، رمال ، ربى ، رياض ، غياض ، خليل ، رحيل ، حمى .

والأفعال هى : أنجد ، أتْهَم ، أفل

والحروف هى : ها ، يا ، ألا ، أما

والضمائر هى : هى ، هو ، هم ، هنّ ، هما (وكلها ضمائر الغائب مفرداً ومثنى وجمعاً)

والأسماء المقرونة بالأفعال : بكت السحب ، ابتسم الزهر ، أفلت بدور ، أنجم نبات .

والحروف مع الأسماء : يا حداة ، وياورق الحمى .

أى أن صنوف الكلام على اختلافها ، ينبغى أن تؤخذ مأخذ الرمز الرامز إلى « أسرار » و « أنوار » « جاء بها رب السما » لفؤادى أو فؤاد أى إنسان آخر توافرت له — ما قد توافر لى — « من شروط العلما »

ولكن هل يكفى أن يقال لنا : كلما وجدتم هذه الرموز أو أشباهها فاصرفوها من معانيها الظاهرة إلى معانٍ باطنة ؟ إنّ مثل هذا التحذير وحده قد يترك الباب مفتوحاً إلى أى معنى يطرأ على ذهن القارىء عند التأويل . فافرض أننى صادفت كلمة «جبل» ، وأردت صرفها عن معناها القاموسى المعروف ، فبماذا أفسرها ؟ أأتخذها رمزاً للسمو أم للصلابة أم للمشقة والجهاد أم للرياضة واللهو أم لوحشة المعتزل ، أم لبرودة الرأس بالقياس إلى حرارة القلب ؟ هل استوحى « الجبل » جمالا مؤنساً أو جلالا مروعاً مهيباً ؟ .. عشرات المعانى قد تتخذ على أنها هى التى ننصرف إليها من المعنى الظاهر ، فهل عند ابن عربى قاعدة أخرى تكمل قاعدته الأولى ، فتبين وجهة السير التى نتجهها عند تأويل الظاهر بمعنى باطن ؟ نعم ، فقد ورد فى شرحه للبيت الأول من قصيدة « الطلل الدارس » (ص ٧٥) ما يدل بعض الدلالة على رأيه فى ذلك ، إذ يقول إن الأمر متوقف على طبيعة الموقف وسياق الحديث ، مقرراً « أن الإنسان فيه مناسب من كل شىء فى العالم ، فيضاف كل مُناسب إلى مُناسبه ، بأظهر وجوهه ، وتُخَصِّصُه الحال والوقت والسماع بمناسبٍ دون غيره من المنَاسب ، إذا كانت له مناسبات كثيرة لوجوه كثيرة يطلبها بذاته » ولو قلنا هذا القول بعبارة من عندنا تترجمها ، لقلنا : إن الإنسان كون أصغر فيه كل ما فى الكون الأكبر من صفات وخصائص ،

بحيث يصبح فى مستطاعه أن يواجه كل شيء فى العالم بالجانب الذى يناسبه ساعة الإلهام ، فإذا قيل « جبل » — مثلا — اخترنا من موحياته الكثيرة معنى يلائم ما نحن فيــه ، يساعدنا فى هذا الاختيار ما فى طبائعنـــا من خصوبة وغنى كما يساعدنا كذلك اللسان العربى الذى من مميزاته أن « يعطى التفهم بأدنى شيء من متعلقات التشبيه » (انظر ص ١٠٥) فحسبنا أن يجيء الرمز مشيراً أدنى إشارة إلى المرموز له لندرك الباطن المنشود من وراء الظاهر .

ويضيف ابن عربى إلى قواعده النظرية هذه ، مثلاً تطبيقياً للطريقة التى يريد لشعر ديوانه أن يُفهم بها ، إذ يروى حكاية جرت له فى الطواف فيقول : « كنت أطوف ذات ليلة بالبيت ، فطاب وقتى ، وهزنى حال كنت أعرفه ، فخرجت من البلاط من أجل الناس ، وطفت على الرمل ، فحضرتنى أبيات ، فأنشدتها ، أسمع بها نفسى ومن يلينى ، لو كان هناك أحد ، وهى قوله :

ليت شعــرى هــل دَرَوْا	أىّ قلب ملكـــــــوا
وفـــؤادى لـــو درى	أىّ شعْب سلكـــــوا
أتراهم سلمـــــــوا	أم تراهم هلكـــوا ؟
حار أرباب الهـــــوى	فى الهوى ، وارتبكـــوا

فلم أشعر إلا بضربة بين كتفىّ بكف ألين من الخز ، فالتفتّ ، فإذا بجارية من بنات الروم ... فقالت ياسيدى كيف قلت ؟ » .

وأخذ ابن عربى يعرض الأبيات الأربعة السالفة ، بيتاً بيتاً ، فتعلق عليه الجارية الرومية الأديبة بما يبين ما فيه من تناقض المعنى ، ففى البيت الأول الأول لا يتفق أن يكون مَنْ ملك القلب جاهلاً به ؛ وفى البيت الثانى لايتفق أنْ يدرى الفؤاد شيئاً عن الشِّعْب الذى سلكه الأحبة ، لأن الشعب هو الذى يحول دون أن يحصل الفؤاد على علم ، فكيف يكون الحائل دون العلم معلوماً ؟ وفى البيت الثالث خطأ فى توجيه السؤال ، لأن الأصح هو أن يسأل المحب نفسه عن نفسه إن كان قد سلم أو هلك بعد فراق أحبته ؛ وفى

البيت الرابع لا يتفق أن ينصرف المحب بكل قلبه إلى من يهوى ، ثم تبقى له مع ذلك فَضْلَةٌ يحار بها .

هكذا أخرجت الجارية الأديبة مواضع التناقض فى الأبيات الأربعة ، وذلك لأنها فهمتها بمعانيها الظاهرة ؛ لكن هذا التناقض البادى يزول إذا ما جاوزت ظاهر الأمر إلى باطنه ؛ وهنا يأخذ ابن عربى فى شرح هذه الأبيات نفسها شرحاً باطنياً صوفياً ليبين كيف ينبغى أن تفهم ، وكأنما أراد أن يرسم أمامنا طريقة الفهم الصحيح عند قراءة ديوانه الذى قدم له بتلك المقدمة .

— ٣ —

لكل شاعر قاموسه الخاص ، الذى لو أدركناه لسهلت قراءة شعره ، فما بالك بالشاعر المتصوف الذى يوجهنا منذ مقدمة الديوان إلى فهم ألفاظه بغير معانيها المباشرة ؟ إنه لا مناص عندئذ من توجيه النظر إلى المعانى الخاصة التى يكثر دورانها عند الشاعر ، رامزاً لها بألفاظ معينة ، وفيما يلى قاموس جزئى أعددناه لطائفة من هذه الألفاظ عند ابن عربى ، جمعناها من خمس وعشرين قصيدة هى الأولى فى ترتيب الديوان ، وأمام كل لفظة معناها الرمزى فى شرح ابن عربى لها :

(ا)

الأبرقين	:	هو فى الأصل اسم مكان ، لكنه يفهم — استيحاء للفظ « البرق » الوارد فى صلب الكلمة — على أنه يرمز إلى مشهدين من مشاهد الذات الإلهية ، مشهد فى عالم الغيب ، ومشهد فى عالم الشهادة .
أبيض	:	منزه عن الشهوة .
الأحبة	:	الأنبياء ، وكذلك رمز للأسماء الإلهية .
أحمر	:	رمز للشهوة ، وللجمال .

أجيــــــاد	: هو فى الأصل اسم جبل يشرف على الحرم المكى ، فيرمز به إلى مقام إلهى .
إدريس	: مقام الرفعة والعلـــو .
أراك	: نوع من الشجر يرمز به لمقام التقديس والرضى .

(ب)

بــــــان	: شجر البان يرمز به للبُعد ، وللنور والتنزيه ، والشوق والتوقان .
بـــــــدور	: تأتى عادة مقرونة «بالخدور» ويكون معنى « البدور فى الخدور » الحسان المستّرات ، وهذا رمز إلى العلوم وأسرارها . وكذلك ترمز « البدور » للحقائق الإلهية . ويرمز « البدر » للنور الإلهى ، و « غروب البدر فى خلدى » معناه غروبه عن عالم الحس ، وترجيحه جانب الستّر على جانب الكشف .
بـــــرق	: مشهد الذات الإلهية ، يذهب بالأبصار ولا يكاد يتحقق ؛ فالبرق لا يريك إلا لمعانه ، فيكون اللمعان حجاباً عليه ، فنحن لا نرى البرق وإنما نرى سناه (ص ٩٠) والبروق ترمز إلى الصور فى عالم الشهادة ، لتنوعها وسرعة زوالها ؛ ومن هنا كان « البرق » رمزاً إلى رؤية الحق فى الخلق ، رؤية الله تعالى فى مخلوقاته .
برقة ثهمـــــد	: اسم مكان ، ولكنها تأتى مرادفة لكلمة برق .
برقـــــع	: رمز للحالة النفسية التى تحجب العارفين عن عامة الناس .

بستـــان : الحق (أى الله سبحانه) والأزهار فى البستان هى مخلوقاته .

بلقيس : الحكمة الإلهية التى تجمع بين العلم والعمل .
وفيها رمز أسطورى يشير إلى ولادة بلقيس من لقاء بين الجن والإنس ، ففيها من الجن علمه اللطيف ، ومن الإنس عمله الكثيف ، أى أنها رمز لاجتماع الروح والجسد فى الإنسان .

بنـات الملوك : الزاهدات .

بيـــاض : الوضوح والتعين .

البيضـــاء : الشمس ، وترمز البيضاء إلى الحكمة الإدريسية ، يكون فيها من العلوم ما فى الشمس من حقائق .

(ت)

تـــوراة : (من ورى الزند) ولذا فهى إشارة إلى النور .

(ث)

ثكلى : (التى فقدت وحيدها) ولذا فهى رمز على من فقد خصائصه الفردية المميزة .

ثنايـــا : النور ؛ تقال بمناسبة مقام المناجاة التى تتعلق بالفم .

(ج)

جبـــال : السبل التى يهدينا الحق إليها بعد الجهاد .

جـــداول : فنون العلوم الكونية .

جنى : ما يتلقاه المُلقَى إليه من المُلقِى (كالمريد من الشيخ ، والنبى من الملك) والجانى هو المحصل لهذه الثمرات ، بيد اللطف ، لا بيد القهر .

(ح)

حاجر : اسم مكان ، يُرمز إلى موضع الحجْر الذى يحول بيننا وبين مطلوبنا ؛ عالم البرزخ .

حادى : الشوق الذى يحدو بالهمم إلى منازل الأحبة .

حبر : رمز إلى التوراة .

حسان : الحكم الإلهية ، إشارة إلى مقام المشاهدة والرؤية .

حمام : الواردات الإلهية .

(خ)

خدور : الأعمال التى كلف بها الإنسان ، التكاليف الروحانية ــ وهى « خدور » لأنها تحتوى على أسرار من العلوم والمعارف.

خُرَّد : الحكم الإلهية ، الخرَّد هن ذوات الحياء ، والحياء من الإيمان ، وإذن فالخرد إشارة إلى العلم الإيمانى .

خميلة : قلب الإنسان بما يحمله من المعارف الإلهية .

خيام : مقامات الحجب .

(د)

داود : رمز للزبور

دجى : الغيب ، فهو الليل الذى هو محل الستر ، والغيب ستر .

در : الحكمة الإلهية ــ « عرش الدر » رمز إلى أن الحكمة الإلهية إذا حصلها العبد أفنته عن مشاهدة ذاته ، كأنها مالكة تجلس على عرش .

دمقس : التنزيه (لأنه الحرير الذى لم يصطبغ بلون) .

دمى : إشارة إلى المعابد السريانية العيسوية / رمز إلى

الحسان المستّرات فى الخدور ، وهى المعارف .

الديـــــار	: المقامـــــات .
الديـــر	: حالة سريانيـــة .

(ذ)

ذو سلم	: اسم مكان يُرمز به إلى الجمال الطبيعى .

(ر)

راعى النجم	: حافظ ما تحمله العلوم .
راقـــد الليل	: الغافل عن الحق ، انشغالا بالأكوان الطبيعية .
ربة الحمى	: الحقيقة الموسوية .
ربوع دارسات	: ما بقّى فى مقامات العارفين من آثار فى سيرهم إلى العلم (الدارس= المتغير بما يرد عليه من الأحوال فيتغير من حالة إلى حالة)
رعـــــد	: مناجاة إلهيـــة .
ركائـــب	: السحاب
روض	: مكان الجمع ، « الروض الندىّ » مقام نشأة الإعتدال .
روضـــة	: الأسرار الإلهية لحقائق الأسماء ، لكون الروضة جامعة لفنون الأزهار .
روضة الوادى	: الشجرة التى ظهر فيها النور لموسى .
الرياض	: رياض المعـــارف.
ريح	: الأنفاس الشوقيـــة .

(ز)

زرود	: هى رملة فى قفر ، ولذلك يرمز بها إلى عدم الثبوت ،

لأن الرمل تنقله الرياح عن حالاته وعن أماكنه .
وكذلك ترمز « زرود » إلى المجاورة من غير ألفة ،
لأن الرمل يتجاور ولا يلتف .
زهـــر : الأزهار هى الخلق .

(س)

سحاب : الأحوال التى تنتج المعارف .
سحاب مطير : المعارف والعلوم الربانية .
سَحَـــــر : موضع الفصل بين حقائق الجسد (الظلمانية) وحقائق الروح (النورانية) .
سنــا : الحكمة الإلهيـــة .
سَلْـــع : جبل يشرف على المدينة ، وهو رمز للمقام المحمدى .
سلمى : الحالة السليمانية الواردة من مقام النبوة .
ســـــــواد : عالم الجلال والهيبـــة .

(ش)

شراب : المرتبة الثانية من مقام التجلى (فمقامات التجلى أربع : ذوق ، شراب ، رى ، سكر)
شرق : موضع الظهور الكونى ، أى عالم الحس والشهادة .
شفـــق : حمرة الخَفَر .
شمس : الحكمة الإلهية (كالشمس يتوقف أثرها على نوع ما تهبط عليه ، فإما هى مثمرة أو مهلكة) .
: أنوار الشموس = الأرواح الحافون حول العرش .
: إشارة إلى النصوع ، والرفعة ، والمنفعة .
شمس ضحى : وضوح التجلى عند الرؤية .
شيح : ميـــل .

(ص)

صبـــــا : عالم الأنفاس ؛ الريح الشرقية (والشرق مطلع الظهور الكونى ، أى عالم الحس والشهادة)

صخرات : الصور الحسية التى تتجسد فيها المعانى المجردة ؛ الأجساد التى تخفى أرواحاً .

(ط)

طـــل : معارف نزلت على قلوب ساذجة . .

طلـــل : ما بقى من الأثر الطبيعى ، ما بقى فى مقامات العارفين من آثار فى سيرهم إلى العلم بالله .

طلول : أثر منازل الأسماء الإلهية بقلوب العارفين .

طنافس : البر والإكرام اللذان يمهد بهما الحق منازل الواردين من عالم الأكوان .

طواويس : الأرواح فى جمالها وحسنها (لاحظ أنها طير وذات ريش حسن اللون مختلفة)

: عالم الملأ الأعلى

(ظ)

ظبي : اللطيفة الإلهية .

(الظباء فيها شرود وملازمة للفيافى) ، ولذا فهى رمز للحكمة الإلهية فى تجردها .

الظبي ذو عنق طويل ، والعنق رمز للنور ، ولذا كان الظبي إشارة إلى النور

ظبي مبرقـــع : الحكمة الإلهية محجوبة بحالة نفسية من أحوال العارفين .

ظـــــل : الظل الظليـــل هو المقام المحمدى الموسوى .

ظلام الليـــــل : حجاب الغيب .

« ظلام الليل أرخى سدوله » = النشأة الحيوانية أخفت اللطائف الروحانية .

(ع)

عنـــان	: الأمر الذى يسيّره على الطريق الأقوم .
عود مـــورق	: الإنسان وقد اكتسى بالمعارف الربانية .
عيس	: الهمم ؛ مراكب الأعمال ، والأعمال التى يصعد عليها الكلم الطيب .
عيسى	: إحياء الموتى بوساطة النطق (عيسى متولد عن غير شهوة طبيعية ، ولذا كان له سلطان على الطبيعة)
العين فى الخيام	: حقائق العلوم ، محجوبة ولكنها كاشفات عن الحق حالة التستّر ، وفيها إشارة إلى « الملامتية » .

(غ)

غـــادة	: الحقيقة حين يكون لها تعطف بالكون ؛ « فالغادة » إشارة إلى الميل ، كالأسماء الألهية حين يكون بها ميل إلى عالم الكون .
غديـــرة	: ضفيرة ، وهى إشارة إلى الدلائل والبراهين لتداخل المقدمات بعضها فى بعض كتداخل جدائل الضفيرة ؛
غـــروب	: عالم التنزيه والغيب .
غـزال	: الحكمة الإلهية المحبوبة ، والغزال إشارة إما إلى « الغزل » الذى يكون للمحبوب ، وإما إلى إلفه للقفر مما يرمز إلى التجرد .
غزلان	: العلوم الشوارد التى لا تنضبط .
غصـــون	: النفوس الهيمانة بجلال الله ؛ « ملابس الغصون » =

الأخلاق الإلهية، غصن نقا = الصفة القيومية فى روضة الأسماء الإلهية .

غضـــا : مقام المجاهدة .
« غيضة الغضا » = شجرة مشتعلة الغصون بلهب الحب .

غـــور : الغيب

(ف)

فاتكة بالطرف الأحور : علم المشاهدة الذى يحول بين صاحب الخلوة وبين نفسه .

فتـــاة عروب : الصورة الذاتية (الإلهية) التى هى مطلب العارفين

فلك : الصورة التى يقع بها التجلى ؛ التبدل والتحول فى الصور .

فنـــون : أنواع المعارف

(ق)

قبـــاب : القبة – لا ستدارتها – رمز للامتناهى ، وترمز أيضاً للعمل المكسوب .

القبـــاب الحمـــر : (الأحمر رمز للجمال وللشهوة) فالقباب الحمر رمز لاحتجاب الحقائق المطلوبة ذات الجمال .

قسيس : رمز للإنجيل .

قضيب رطب : نشأة الاعتدال .

قفـــر : التجـــرد

قلـــب : التغير من حال إلى حال .

قمـــر : (القمر حالة بين البدر والهلال) رمز للمشهد البرزخى .

قمريـــــة : نفس عارفة نطقت بأمر علوى

(ك)

كواعب : الحكم الإلهية .

(ل)

الليـــل : الغيب

(م)

مــــاء : سر الحيــــاة

مـــرض : ميل

« مريضة الأجفان » = الحضرة الإلهية وهى تميل إلى قلبه .

مطايـــا : الهمم

المطوقـــــة : اللطيفة الإنسانية وما أخذ عليها من ميثاق ؛ وكذلك هى النفس الكلية مشاراً إليهابالأثر الذىلها فى النفس الجزئية التى ظهرت على صورتها .

ملابس الغصون : الأخلاق الإلهية .

المنـــازل : المقامات التى ينزلها العارفون بالله .

ميـــــاد : الحركة المستقيمة التى هى نشأة الإنسان .

(ن)

نـــار : المكاره التى يقتحمها السالك حتى يصل إلى المنازل العلية .

نــاووس : المدفن = المعارف إذا فارقها العارفون ، إذ المعارف لا وجود لها إلا بالعارفين .

النـــدى : المعارف إذا نزلت على قلوب فيها جهالة .

نسر	: الروح البرزخى الذى هو أقرب إلى الملأ الأعلى .
نــــور	: الخير المحض ، الحكمة الإلهية ، الناموس .

(هـ)

الهــــادى	: الآتى بالملاطفة ، قياساً إلى « الحادى » وهو الآتى بالزجر .

(و)

وادى	: الوادى المقدس — « روضة الوادى » = الشجرة التى ظهر فيها النور لموسى .
وبــــل	: معارف نزلت على قلوب فيها تشكيك . .
ورد روضى	: حمرة الوجنات ، يشير إلى مقام الحياء .
الـــورق	: الأرواح البرزخية .

— ٤ —

لم يخرج ابن عربى فى اختياره لهذه الرموز التى أراد أن يرمز بها — فى تأويله الصوفى لشعره — إلى الحقائق الإلهية والأحوال والمقامات وغير ذلك ، لم يخرج عن البيئة القريبة منه ، فهو وإن أجهد ذكاءه فى تفسير هذه الرموز تفسيراً يتفق مع المعنى الصوفى الذى أراده ، إلا أنه اكتفى فى الرموز نفسها بما يقع عليه البصر مما حوله ، مكرراً — فى كثير من الأحيان — الألفاظ نفسها فى السياقات نفسها التى استخدمها الشعراء العرب من قبله .

(ا) فمن عالم الحيوان اتخذ رمزه من الإبل ، والظباء ، والغزلان .

(ب) ومن عالم الطير اتخذ الرمز من الحمامات ، والطواويس ، والنسور .

(جـ) ومن الظواهر الطبيعية اتخذ رموزه من نوعين :

١ – فإذا أراد الطبيعة الجرداء ، استخدم اليباب ، والقفر ، والبلقع ، والرمال والصخر

٢ – وإذا أراد الطبيعة الخصبة الخضراء ، استخدم الخميلة ، والعود المورق ، والمياد ، والجداول ، والبستان ، والأزهار ، والأراك ، والبان ، والغصون ، والروض ، والماء العذب ، والسحاب ، والمطر ، والطل ، والوبل ، والندى ، والظل الظليل ، والورد ، والفنن .

(د) ومن الظواهر الفلكية اتخذ رموزه من السماء ، والشمس (أو الشموس) والبدر (أو البدور) والبرق (أو البروق) ، والرعد (أو الرعود) ، والنجم ، والليل ، والسحر ، والشفق ، والضحى ، والشروق ، والغروب .

(هـ) ومن المظاهر الحضارية اتخذ الرمز من القباب ، والخيام ، والطنافس ، والدمقس – كما استخدم رموز الموت : الطلل (أو الطلول) والربوع الدارسة ، والنواويس .

(و) ومن الثقافات الدينية استمد لمحات كثيرة من الموسوية والعيسوية والمحمدية ، وذكر آدم وإدريس وداود ، واستخدم كلمات التوراة والزبور والإنجيل والقرآن ، وأشار إلى القساوسة والبطاريق والشماميس ، والرهبان ، والأوثان ، والأديرة .

(ز) ومن التاريخ الأدبي أفاد من روايات الحب والمحبين : بشر وهند ، قيس وليلى ، جميل وبثينة ، : «واذكرا لي حديث هند ، ولبنى ، وسليمى ، وزينب وعنان؛واندباني بشعر قيس وليلى،ومى والمبتلى غيلان»(ص٨٢/٣)

وطريقته فى تأويل هذه الرموز ، تختلف باختلاف السياق ، فإذا ما كانت الموازاة بين المعنى الغزلى المباشر وبين المعنى الصوفى الباطن قريبة واضحة ، جاء تفسير الرموز بغير اعتساف ظاهر ، لأنه فى هذه الحالة لا يجد ما يحمله على الإغراب فى التأويل ؛ وأما إذا كانت تلك الموازاة بين المعنيين بعيدة ضعيفة ، فعندئذ يغلب أن يجيء تفسير الرموز مفتعلا يدعو إلى

كد الذهن ، ولقف العلاقات البعيدة بين الرمز وما يشير إليه ؛ وفيما يلى أمثلة للطرق المختلفة التى لجأ إليها ابن عربى فى تأويل رموزه :

(أ) الطريقة المجازية المألوفة فى الشعر ، وذلك بأن يلتمس علاقة شبه واضحة بين المشبه والمشبه به ، أى بين المرموز إليه والرمز ، فمن المألوف فى قراءة الشعر وفهمه أن نفهم من المطر — مثلا — كرم العطاء ، ومن الأسد شجاعة الشجاع ؛ وهذا التفسير المجازى كثير عند ابن عربى خصوصاً حين تكون الشقة ضيقة بين المعنى الغزلى المباشر وبين المعنى الصوفى الباطن ؛ فنراه يرمز إلى الأرواح بالطير ؛ وإلى الطبيعة البدنية بالصخر ؛ وإلى الإنسان بعد كسبه للمعارف بالعود الذى أورق ، وبالبستان الذى أزهر وأينع ؛ وإلى حياة النعيم بالطنافس .

(ب) الإشارة إلى التاريخ ، سواء أكان تاريخ الديانات أم تاريخ الأدب ، أم غير ذلك من سبل الإفادة بما يروى عن أحداث الماضى ؛ فها هنا تكفيه اللمحة السريعة ليترك للقارىء تكملة المادة من عنده ؛ فمن هذا القبيل ذكره للأنبياء وللكتب المنزلة ولأماكن العبادة ، وكذلك ذكره لقصص المحبين . والروايات التى تروى عن المتصوفة وما إلى ذلك .

وهذه الإشارات قد تكون قريبة إلى الأذهان بادية الرابطة مع سياق الحديث ، وقد تكون بعيدة غير مرئية فى وضوح ؛ فإذا قال — مثلا — عن محبوبته العابدة العالمة :

قد أعجزت كل علاّم بملتنا ... وداوديا ، وحبرا ، ثم قسيسا

ثم شرح هذه الإشارات التاريخية بقوله إنها تشير إلى الكتب الأربعة ، «فالعلام بملتنا» إشارة إلى القرآن ، و «الداودى» إشارة إلى الزبور و«الحبر» إشارة إلى التوراة ، و «القسيس» إشارة إلى الانجيل ؛ بحيث يكون المعنى المجمل هو أن تلك المحبوبة العالمة قد ألمت بمحتوى هذه الكتب المنزلة جميعاً ، فعندئذ تكون الإشارة مفهومة وواضحة (ولنتذكر ما قاله ابن عربى فى مقدمة الديوان عن محبوبته «النظام» من أنها «من العابدات العالمات ... »

وأما حين يقول — فى القصيدة نفسها وعن المحبوبة نفسها —:

توراتها لوحُ ساقيها سناً وأنا أتلو وأدرسها كأننى موسى

وحين يقول فى شرح ذلك أن «الساق» هنا تذكرنا ببلقيس حين كشفت عن ساقيها ، أى بينت أمرها ، وتذكرنا كذلك بقوله « يوم يكشف عن ساق» قاصداً بذلك «الأمر الذى يقوم عليه بيان الآخرة» وبقوله « التفت الساق بالساق» أى التف أمر الدنيا بأمر الآخرة ؛ هذا عن كلمة «الساق» ؛ وأما كلمة «التوراة» فالتوراة من ورى الزند ، فهو راجع إلى النور ؛ وينسب إلى التوراة أن لها أربعة أوجه ، فإذا كان التشبيه قائماً بين «ساقيها» و «التوراة» فلابد أن تكون الإشارة هنا إلى أربعة أوجه من النور ، وإلى الأربعة الذين يحملون العرش ، وهى الكتب الأربعة .. . أضف إلى ذلك أنه لما كنى عن ساقيها بالتوراة ، احتاج إلى ما يناسب ما وقع به التشبيه من «التلاوة» و «الدرس» وذكر من أنزلت عليه التوراة ، وهو موسى ... أقول إن ابن عربى حين يلجأ إلى مثل هذا الشرح البعيد المتشعب للبيت المذكور ، ندرك أنه إنما يكد ذهنه كداً ليجد المعنى الصوفى الباطن ، الذى يوازى به المعنى الظاهر ، وهو التغزل فى ساقين بيضاوين مضيئتين ، ينظر إليهما فكأنما هو ينظر إلى آية من آيات الجمال البشرى ، تتلى وتدرس فى نشوة وعلى مهل .

(ج) رموز جغرافية ، يستخدم فيها أسماء لأماكن معروفة ، ليفيد إما من مجرد جرس اللفظة ، وإما من الصفات التى عرفت بها تلك الأماكن ؛ والأغلب فى هذه الحالة أن يجىء التأويل على اعتساف وافتعال ؛ فهو — مثلا — حين يذكر مكاناً عرف بجماله الطبيعى ، ليشير به إلى الجمال الذى يجذب الناظر إليه ، جاء الرمز فى هذه الحالة مستقيما ومباشراً ، كقوله : «بذى سلم ... ظباء تريك الشمس فى صورة الدمى» (ص ٤٥) ؛ أما إذا جاء باسم مكان ليفيد من جرسه ونبرته أو من المعنى الظاهر لذلك الاسم ، غلب عليه عندئذ التكلف فى التفسير ، كقوله فى « لمعت لنا

بالأبرقين بروق» (ص ٣٧) أن الأبرقين– وهو اسم مكان – رمز إلى مشهدين للذات الإلهية ، مشهد فى الغيب ومشهد فى الشهادة ؛ إذ من الواضح أن ليس بين «الأبرقين» وهذين المشهدين علاقة ظاهرة ، وإذن فالتأويل لا يرد على قارىء العبارة مهما قلب المعنى فى ذهنه تقليباً يسمح به اللفظ المستخدم ؛ إنه تأويل يقوله ابن عربى تفسيراً لشعره . ولا يقوله أحد سواه من قراء ذلك الشعر ، وإذن فهو ما نصفه بالتأويل المفتعل ؛ ومن هذا القبيل ذكره لمكان اسمه «زرود» معروف برماله ، فيفسر الرمال بالمعارف المكتسبة لأنها مفككة كتفكك هذه الرمال ، وهو رمز لجأ إليه أكثر من مرة فى ديوانه .

(د) رموز ترتكز على التداعى الصوتى بين لفظى الرمز والمرموز له ، وهى من أقوى الدلائل عندى على أن ابن عربى وجد نفسه أمام قصائده الغزلية ملتمساً لها طريقة للتأويل الصوفى ، فأحياناً يجد جسر العبور من الغزل الحقيقى إلى المعنى الصوفى ممهداً عن طريق التشابه بين «المعنيين» ، ولكنه أحياناً أخرى يلجأ إلى ضرب غريب من البحث عن خيوط صوتية تنقله من الرمز الذى يريد تأويله إلى ما يمكن أن يكون مرموزاً له ، حتى وإن جاء ذلك التأويل بعيداً عن الاتساق وسلاسة السياق ؛ وأمثلة ذلك كثيرة ، نسوق بعضها على سبيل المثال :

إذا كانت الحبيبة هى «سلمى» قال إنه اسم يرمز إلى الحالة السليمانية الواردة إليه من مقام النبوة ؛ أما «هند» فاسمها يشير إلى الهند التى هى مهبط آدم عليه السلام ، وإذن فاسم هند يرمز إلى ما يحيط به من أسرار الخلق ، و «لبنى» إشارة إلى اللبانة وهى الحاجة ؛ ثم انظر كيف يفسر بيته القائل :

واندبانى بشعر قيس وليلى وبمىٍّ والمبتلى غَيْلاَن

يقول : «واندبانى بشعر المحبين مثلى فى عالم الحس والشهادة كقيس ... فنبه بقيس على الشدة ، فإن القيس الشدة فى اللغة ، والقيس أيضاً الذكر ،

وليلى من الليل ، وهو زمان المعراج والإسراء والتنزلات الالهية من العرش الرحمانى بالألطاف الخفية إلى السماء الأقرب من القلب الأشوق ؛ ومىٍّ — وهى الخرقاء التى لا تحسن العمل ، ومن لم يحسن العمل كان العامل غيره «والله خلقكم وما تعملون» أى ما يظهر على أيديكم من الأعمال التى هى مخاوقة لله تعالى ؛ وغيلان هو ذو الرمة ، والرمة الحبل العتيق والحبل السبب الذى طولبنا بالاستمساك به والاعتصام ، ونسبته إلى القديم أمر محقق ، فإنه حبل الله وهو القديم الأزلى ؛ وذكر الغيلان — وهو شجر مشوك يتعلق بمن قرب منه ، ويمسكه عن أن يزول عنه حباً فيه وإيثاراً ؛ وفيه من الراحة كون هذا الشجر مختصاً (فى النص مختص) بالفيافى التى لا نبات فيها ، المهلكة بقوة رمضائها وحرها ، فليس فيها ظل لسالك إلا هذه الشجرات : شجرات أم غيلان ، فيجدها فى ذلك المقام رحمة ، فيلقى عليها ثوبه ، ويستظل ، فتمسكه بشوكها عن أن تمر به الرياح فينكشف لحر الشمس ، فكذلك ما يجده من الألطاف الخفية الإلهية فى مقام تجريد التوحيد وتنزيه التقديس ، فأوقع التشبيه بالمناسب من هذا الوجه ؛ فلهذا سألهما أن يذكرا له هؤلاء الأشخاص من المحبين ليجمع بين حال المحبة ، وعلم حقائق هؤلاء المذكورين لأنهم كانوا محبين» (ص ٨٣) ... ولو كان ابن عربى هو الذى أطلق من عنده هذه الأسماء : قيس ، ليلى ، مى — غيلان ، لجاز لنا القول إنه أراد بهذه الأسماء ما توحى به ألفاظها ؛ لكنها أسماء تاريخية لمحبين حقيقيين ، ذكرها لما بينه وبين أصحابها من شبه وهو «الحب» ، فكيف أمكن أن تجىء كلمة «قيس» رمزاً للشدة ، أو رمزاً للذكر ، وكلمة «ليلى» رمزاً لليل الذى هو بدوره رمز للإسراء والمعراج ، وكلمة «غيلان» رمزاً لكل هذا الذى أخذ يشققه ويستخرجه من «شجر الغيلان»؟

(هـ) رموز ترتكز على تداعى المعنى ، أى أن يكون بين الرمز والمرموز له رابطة معنوية ، تجعلهما شبيهين فى الجوهر ، وهذه هى أقرب الأنواع إلى طبيعة العملية الرمزية حين تكون هذه العملية من أخص خصائص

الإنسان ، ففيها عمق إدراك لطبائع الأشياء ، وفيها قدرة على التركيب الذى يجمع ما اختلف فى ظاهره وما اتفق فى باطنه ، يجمعه برابطة واحدة .

ومن أمثلة هذه الرموز : أن تكون «الغديرة» — الضفيرة — رمزاً للبراهين التى تقام على صحة فكرة بعينها ، لأن هذه البراهين تجرى فى مقدمات يتداخل بعضها فى بعض كتداخل الجدائل فى الغديرة (وهذا يذكرنا بالناقد الحديث إدموند ولسن حين فسر نسيج بنلوبى فى شعر هومر على أنه رمز لخطوات الاستدلال القياسى بما فى قضاياه من تداخل وتسلسل) .

ومن هذا القبيل كذلك أن يرمز ابن عربى «بالدمقس» إلى حالة التنزيه لأن الدمقس هو الحرير الذى لم يصطبغ بلون ، فهو إذن فى جوهره شبيه بالتنزيه الذى لا تشو به شائبة من رغبة أو شهوة ؛ وأن يرمز بالكائنات المجنحة كالحمامات والطواويس لعالم الروح ، لما بين الإثنين من رابطة جوهرية هى التنقل بين الأرض والسماء ، وعدم التقيد بأغلال الأرض ؛ وأن يرمز بالقباب للامتنا هى بسبب شكلها الكروى الذى لا بداية له ولا نهاية . ومن هذا القبيل نفسه أن يرمز إلى الطبيعة الجسدية من الإنسان «بالصخرات» للصوقها بالأرض وعجزها عن الصعود والطيران — والحق أن ديوان ترجمان الأشواق ملىء بهذه الرموز التى ترتكز على أساس الرابطة المعنوية بين الرمز وما يشير إليه ، من أهمها رموز النور والحجب والقفر والبستان ، التى سنفرد لها أقساماً لأهميتها عنده .

(و) رموز الأنوار والحجب ، ولعل هذه أن تكون من أشد رموزه صلة بمذهبه الصوفى فى المعرفة : «فالمعرفة الصوفية تتخذ أسماء مختلفة بحسب الأشكال أو المراحل أو الأحوال التى تتحقق فيها فى النفس ، وابن عربى يذكر ثلاثة أنواع منها ، متبعاً التقسيم التقليدى لدى الصوفية المسلمين ؛ وهى : المكاشفة والتجلى والمشاهدة .... ويدخل فى تفسيرها الرموز الأفلاطونية والمسيحية للنور والمرآة والحجب»(١) .

(١) آسين بلاثيوس ، ابن عربى ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ص ٢١٢ .

فالنفس يحجبها عن إدراك الجلال الإلهى حجب المخلوقات ، لأن كل مخلوق هو بمثابة حجاب يحول بين النفس وبين النفوذ إلى سر الحقائق الإلهية ، ولا تستطيع النفس المحجوبة هذه أن تصل إلى الله إلا بالمجاهدة والتجرد ، فذلك قد يؤدى إلى تبديد هذه الحجب ، والكشف عن الأسرار الروحية الإلهية ، وتلك هى «المكاشفة» التى بها ندرك المعانى الممثلة للحقائق الإلهية ، لا ماهية تلك الحقائق ، لأن إدراك الماهية الموضوعية للحقائق الإلهية هو ما تعنيه «بالمشاهدة» ؛ فالكشف عملية استدلالية ، نستدل فيها بشىء ما على إحدى الحقائق الإلهية ، وأما المشاهدة فرؤية مباشرة لتلك الحقائق ، ولا استدلال فيها(١) وبين المكاشفة والمشاهدة يكون «التجلى» الذى هو ظهور نورانى للذات الإلهية وصفاتها ، لا يلبث أن يزول .

والمهم لموضوعنا من هذا كله هو أن المكاشفة تستخدم لها رموز «الحجب» ؛ و «التجلى» ، تستخدم له رموز النور الذى يظهر ويختفى ؛ و «المشاهدة» تستخدم لها رموز النور الثابت ، والمرآة التى ينعكس عليها ذلك النور .

(أ) فمن رموز الحجب «القباب الحمر» و «الخيام البيض» وكلتاهما للمستتر من الحقائق ؛ ومنها «ظلام الليل» الذى يرمز إلى حجاب الغيب ، ومنها «الصحرات» التى ترمز إلى الأجساد حين تخفى الأرواح ، ومنها «العين فى الخام» إشارة إلى حقائق العلوم الربانية التى هى بطبعها كاشفات كالحسان الفاتكات باللحظ ، لكنها محجوبة عن الإدراك ، ومنها «الغرب» — بالقياس إلى «الشرق» — لأن الغرب رمز للغيب ؛ ومنها «الخدور» و «راقد الليل» ومنها «حاجر» وهو اسم مكان لكنه يتخذ رمزاً للحدود التى لا يستطيع الإنسان اجتيازها لإدراك ما يطلبه ، ومنها «الأغوار» — بالقياس إلى «الجبال» — لأنها تشير إلى المواضع الغيبية ، و «الظبى المبرقع» الذى يشير إلى الحقيقة محجوبة بحالة نفسية .

(١) المرجع السابق ، ص ٢١٣

(ب) ومن رموز النور الذى يظهر ويختفى — وهى لحظات التجلى — «البرق» الذى يقول عنه ابن عربى فى شرحه : «البرق أبداً عند صاحب هذا القول — أى عند ابن عربى نفسه — مشهد ذاتى يذهب بالأبصار لا يكاد يتحقق» (ص ٩٠) فالبرق لا يريك إلا لمعانه ، فيكون اللمعان حجاباً عليه ، فكما أننا — كما يقول ابن عربى — لا نرى البرق وإنما نرى سناه ، فكذلك نحن لا نرى الذات الإلهية إنما نرى ما يدل عليها .

وكثيراً ما يستخدم أشياء مختلفة يدخل النور فى معناها ، يستخدمها لترمز إلى النور فى لحظات التجلى ، كقوله «عرش الدر» الذى يرمز به لمكان الحكمة الإلهية ، و «التوراة» التى هى من «ورى الزند» أى أن اللفظ راجع إلى النور ، و «الثنايا» التى تلمع وتختفى ؛ و «الشرق» لأنه موضع الظهور الكونى ، وهكذا .

(ج) ومن رموز النور الساطع الذى يرمز به لحالة المشاهدة ، رمز الشمس ، التى هى عند ابن عربى رمز للنور والرفعة ، والتى يتوقف أثرها على نوع ما تهبط عليه ، فإما تثمر وإما تهلك .

(ز) رموز تشير إلى القفر اليباب ، وأخرى إلى الخصوبة والنبات ؛ ويغلب أن يشار بالأولى إلى حالة التجريد ، وبالثانية إلى تحصيل الإنسان للحقائق الإلهية ؛ فالظباء والغزلان تشير دائماً إلى الحقائق الإلهية وقد رحلت عنه — عن ابن عربى — وشردت فى الفلاة وتجردت وحدها ، بحيث أصبح عسيراً عليه أن يمسك بها ؛ و «اليباب» عنده إشارة إلى التجريد ، وكذلك «القفر» و «البلقع» ؛ على حين أن «الخميلة» و «الروضة» و «البستان» رموز تشير إلى قلب الإنسان وقد عمرته المعارف الإلهية ، وكذلك «الغصن المياد» فى الروضة إشارة إلى نشأة الإنسان ، و «العود المورق» هو الإنسان وقد اكتسى بكساء المعارف ، و «الجداول» الجارية هى فنون العلوم الكونية ، و «الفنن» — وجمعه فنون — إشارة كذلك إلى تلك العلوم ، وهكذا .

(ح) رموز أسطورية ، تتخذ الأسطورة رمزاً يجسّد المعنى المقصود : كالإشارات المتلاحقة فى هذه الأبيات :

من كلّ فاتكة الألحاظ مالكة	تخالها فوق عرش الدرّ بلقيسا
إذا تمشت على صرح الزجاج ترى	شمساً على فلك فى حجر إدريسا
تحيى - إذا قتلت باللحظ - منطقها	كأنها عندما تحيى به عيسى
توراتها لوح ساقيها سناً ، وأنا	أتلو وأدرسها كأننى موسى

فانظر إلى تمثيل الحقيقة الإلهية بالصورة المجسدة المستمدة من قصة بلقيس حين خطت على أرض الزجاج التى أعدها سليمان ، فحسبتها ماء وشمرت عن ساقها ، إلى آخر القصة ، التى استخدمها ابن عربى أجمل استخدام ليشير بها إلى الجمال وهو بين التستّر والظهور ، كما يشير بها إلى النور إشارة شعرية بديعة ، ولكل من إدريس ، وعيسى ، وموسى قصة ترويها الكتب ولابد من معرفة هذه القصص لكى نهيء لأنفسنا الجو الذى نفهم به أمثال هذه الأبيات وما ترمز إليه ، وفى الديوان أمثلة كثيرة من هذا القبيل .

(ط) رموز العدد ، وأهم ما يلفت النظر فى هذا الصدد ، قصيدة بأسرها ترتكز على رمز « الثلاثة » أو « التالوث » — هى قصيدة « شموس فى صورة الدمى » (ص ٤٥ — ٤٧) التى يقول عنها ابن عربى فى سياق شرحه لها : « وهذه قصيدة ما رأيت نفسها فى نظم ولانثر لأحد قبلى .. كل بيت منها فيه تثليث » وقد استند « آسين بلاثيوس » (١) على هذه القصيدة — فيما استند إليه — ليبين كيف ألف ابن عربى بين العقيدة الإسلامية والأصول الرئيسية فى العقيدة المسيحية ، مشيراً بذلك إلى التثليث والتجسد ، « ففيما يتصل بالعقيدة الخاصة بالتثليث يرى أن من الأمور الجوهرية القول بنوع من العلاقات الثلاثية فى الوحدة الإلهية ، ومن هنا يستنتج أن النصارى يعتقدون فى عقيدة التثليث فى الأقانيم (الأشخاص) ويستبعدون التثليث فى الآلهة ..

---

(١) ابن عربى ، حياته ومذهبه ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوى ، ص ٢٦٧ وما بعدها .

والسبب الميتافيزيقى لهذا الرأى الذى قال به مستمد من «فكرة الفيثاغوريين فى العدد (٣) الذى هو الأصل فى الأعداد الفردية ، لأن العدد « واحد » ليس وحده بذاته عدداً ولايفسر الكثرة فى العالم ، فمن الواحد لا يصدر إلا الواحد وأبسط الأعداد فى داخل الكثرة هو الثلاثة ؟(١) .

وللعدد (٣) عند ابن عربى أهمية خاصة ، إذ يرى أن حياة الله تقتضى ثلاثة عناصر إلهية ، وثلاث علاقات ، من أجل أن يفسر بهما أصل الكون ووجوده ، أعنى : الذات الإلهية ، والإرادة الإلهية ، والكلمة الإلهية ، ولكنه يضيف أن هذه الثلاثة متحدة فى الله ، وهى واحدة فيه» (٢) وهذه العناصر الإلهية الثلاثة ظاهرة فى قوله تعالى : « إنما قولنا لشىء » — فالضمير هنا إشارة إلى الذات الإلهية — « إذا أردناه » — وهنا إشارة إلى الإرادة الإلهية — « أن نقول له : كن » — وهنا إشارة إلى الكلمة الإلهية ، وللعدد ٣ أهميته كذلك عند ابن عربى فى التفكير العلمى ، الذى تجىء فيه العملية القياسية مؤلفة من قضايا ثلاث مرتبة على نحو منتج(٣) .

ونعود إلى قصيدة «شموس فى صورة الدمى » التى يقول عنها ابن عربى إن « كل بيت منها فيه تثليث » والتى ورد فيها قوله :

تثلّث محبوبى وقد كان واحداً كما صيروا الأقنام بالذات أُقْنُما

وفى شرح هذا البيت يقول ابن عربى : « العدد لايولد كثرة فى العين — كما تقول النصارى فى الأقانيم الثلاثة ثم تقول الإله واحد — كما تقول : باسم الرب والابن وروح القدس إله واحد، وفى شرعنا المنزل علينا قوله تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياما تدعوا » ، ففرّق ؛ « فله الأسماء الحسنى » فوحّد ؛ وتتبعنا القرآن العزيز فوجدناه يدور على ثلاثة أسماء أمهات ، إليها تضاف القصص والأمور المذكورة بعدها ، وهى : الله والرب

(١) المرجع المذكور ، ص ٢٦٧ — ٨

(٢) المرجع نفسه ، ص ٢٦٩

(٣) المرجع نفسه ، فى الصفحة نفسها .

والرحمن ، والمعلوم أن المراد إله واحد ، وباقى الأسماء أجريت مجرى النعوت لهذه الأسماء » .

وما هذه القصيدة التى أشرنا إليها إلا رمز واحد يشير إلى هذه الفكرة بما تشتمل عليه من تفصيلات ، ونحن وإن كنا لم نجد أن « كل بيت منها فيه تثليث » إلا أن « التثليث » واضح فى معظم أبياتها .

ففى البيت الأول :

بذى سلم ، والدير ، من حاضر الحمى
ظباء تريك الشمس فى صورة الدمى

فى هذا البيت أماكن ثلاثة ، لكل مكان منها تابع يتبعه ، والأماكن هى : « ذو سلم » و« الدير » و « حاضر الحمى » ، فى المكان الأول ظباء ، وفى الثانى دمى (تماثيل) ، وفى الثالث شمس .

وفى البيت الثانى

فأرقب أفلاكا ، وأخدم بيعة وأحرس روضا بالربيع منمنما

يقول إننى إذا وجهت النظر إلى المكان الأول بما فيه من ظباء ، كنت راعى الظبى ، وإذا وجهته إلى المكان الثانى (الدير) كنت بمثابة راهب الدير ، وإذا وجهته إلى المكان الثالث ، كنت كالمنجم يرقب الشمس ، فأنا راع ، وراهب ، ومنجم فى آن :

فَوَقْتاً أسمّى راعى الظبى بالفلا ووقتا أسمى راهبا ومنجما

وهكذا تمضى القصيدة ، حتى لتصبح فى اكتمالها رمزا كبيراً للثالوث الذى هو — كما يقول — أساس « الفردية » .

وكذلك نجد للعدد ٤ أهمية خاصة فى رموز ابن عربى ، إذ الأربعات عنده كثيرة ومنوعة ، يوضحها بالشرح ، أكثر مما يعينها باللفظ فى شعره : فهو يقول — مثلا — عند شرحه للمراد بكلمة « توراة » (ص ١٧) إن التوراة فيها إشارة إلى النور (لأن الكلمة مشتقة من ورى الزند) ومادامت

الحكمة الإلهية قائمة على النور، فهى قائمة على الأربعة الأوجه التى يقوم عليها النور . وهى : المشكاة، والمصباح ، والزجاج ، والزيت ، هذا إلى أن حملة العرش أربعة ، هى الكتب الأربعة : التوراة والزبور والإنجيل والقرآن .

ومن الأربعات التى يتردد ذكرها فى شروحه ، مراحل التجلى الأربع ، التى يقول إنها : الذوق ، والشراب ، والرى ، والسكر ؛ ومنها كذلك قواعد الخلوة الأربعة : الصمت ، والعزلة ، والجوع ، والسهر .

(ى) الرمز بالصور ، وهاهنا تكمن روح الشاعر وأصالته ، فالشعر— كالأحلام — لغته صور مجسدة ، يكون بينها وبين حوادث العالم الواقع موازاة ، بمعنى أن يقابل كل جانب من الصورة الشعرية الرامزة ، جانبا من الموقف الواقعى المرموز له : وشعر ابن عربى غنى بهذه الصور التى يصل بعضها إلى ذروة الذرى فى الفن الشعرى ، وأحيانا تقتصر الموازاة الصورية على جزئيات داخل بناء القصيدة، لكن هذه الموازاة —أحيانا أخرى— تكون بين القصيدة كلها مأخوذة فى جملتها ، وبين الحقيقة المراد الرمز لها بهذه القصيدة ؛ على أن الصور بنوعيها تشير دائما إلى الحقائق الإلهية ، أو الأسماء الإلهية ، أو الواردات الإلهية ، أو الصفات الإلهية، أو الحكمة الإلهية فترى هذه المعانى الإلهية مصورة على هيئة غادات حسان ، أو حمامات نائحات ، أو طواويس جميلة الريش ، أو ما إلى ذلك ثم تبنى الصورة بعد ذلك على أى نحو شاء الشاعر ؛ فمن أمثلة الصور الجزئية :

الطواويس محمولة فى رحال الإبل

بلقيس جالسة على عرش من الدر

بلقيس تتمشى على صرح من زجاج

شمس على فلك فى حجر إدريس

أسقفة من نبات الروم تزدان بأنوارها

الحسان مستورات فى القباب الحمر

الحسناء تبدى ثناياها ، والبرق يومض ، فتنشق لهما حنادس الليل .

لمعت رعود ، فقصفت لها بين الضلوع رعود

السحائب تهمى على الخمائل

جداول الماء تنساب كالأفاعى بين القباب الحمر

ظبى مبرقع يشير بعنّاب — من خلف الحجاب — ويومى بأجفان

روضة نضرة وسط نيران مشتعلة

الواردات الإلهية فى قلبى هى الغزلان فى مرعاها

وهى الرهبان فى الدير

وهى الأوثان فى بيت الأوثان

وهى الطائفون حول الكعبة

وهى ألواح التوراة ومصحف القرآن الخ الخ

ونسوق المثل الآتى للرمز كيف يشمل القصيدة كلها جملة واحدة ليقيم الموازاة بينها وبين الحقيقة المراد تصويرها :

فى قصيدة «الأوانس المزاحمات» (ص ٣٢ وما بعدها) هذه الصورة :

امتدت إلىّ اليمين المقدسة لأبايعها البيعة الإلهية ، فجاءت الأرواح الحافة حول العرش تسبح بحمد ربها ، جاءت تطلب هذه المبايعة لنفسها ؛ وكانت هذه الأرواح غير مشهودة لى ، ثم ارتفع عنها الحجاب فظهرت ، فسطعت أنوارها لعينى مثل الشموس ، وحذرتنى من النظر إليها نظراً مباشراً ، لئلا يذهب بصرى المقيد بالبدن ، وإنما أرادت بتحذيرها ذاك ألا يصرفنى النظر إليها عن النظر إلى الله ، فهى لا تريد أن تحجبنى عنه ، لأنى خلقت له لا لها ؛ ووعدتنى تلك الأرواح أن تنزل لى إلى عالم الكون ، فى صور مجسدة ، وعندئذ تجتمع لى لذة المشاهدة ولذة العلم فى آن ؛ لكن تلك الأرواح خشيت أن تقيّد نفسها بقيد المادة فى تجسدها ، فراحت تراوغنى ، وتشعرنى بأنها تستّر وراءها ما هو ألطف منها ، حتى إذا ما ارتفعت همتى للوصول إلى ما هو مستور وراءها ، انسترت هى عنى ، وأراحت نفسها من القيد ، وانطلقت إلى مراتبها المتزهة — ذلك هو الرمز الكامل الذى تؤديه القصيدة بأسرها ، لترمز به إلى حالة الصوفى

وهو يحاول الوصول إلى الصفات الإلهية فى مجرداتها وفى مجسداتها ، فلا الأولى ثبتت أمام البصر لنورانيتها ، ولا الثانية احتفظت بسرها الروحانى أمدا يمكن الرائى من رؤيته .

— ٥ —

قلنا إن مدار الرمز كله فى ديوان ترجمان الأشواق ، هو الأسماء الإلهية ، أو الصفات الإلهية ، أو الحقائق الإلهية ، أو الحكمة الإلهية ، أو الواردات الإلهية ، أو واردات التقديس ، إلى آخر هذه الأسماء الوصفية التى أطلقها عليها ابن عربى خلال شرحه ؛ قد لجأ الشاعر إلى تجسيد هذه المعانى فى صور حسية ، والأغلب أن تكون هذه الصور الرامزة صوراً لحسان فاتنات يتصفن بكذا وكيت من ضروب الجمال ؛ والصوفى الشاعر من هؤلاء الحسان بين لقاء وفراق ، فما يكاد يحصل عليها فى قلبه حتى ترحل عنه، فيعدو وراءها بخياله حيناً ، ويظل يتذكر ما كان له منها وقت لقائها حينا آخر .

فكلما طالعت قصيدة من قصائده ، كان لك أن تصرف المعنى على حبيبته « النظام » ابنة شيخه فى مكة ، التى فارقها بعد لقاء ، فأخذ منه الشوق إليها مأخذه ، وراح يتذكر ما وجده من نعيم وهو قريب من حضرتها ؛ كما كان لك كذلك أن تصرف المعنى على أن الحبيبة (أو الأحبة) فى القصيدة إنما تشير إلى الأسماء والصفات الإلهية .

على أننا نجد تفاوتاً فى القصائد ، فمنها ماهو أقرب إلى المعنى الأول ، ومنها ماهو أقرب إلى المعنى الثانى ، ومنها ما يكاد يتساوى فيه المعنيان ، وسنضرب مثلا لكل من هذه الحالات الثلاث .

(ا) تقول قصيدة « لا عزاء ولاصبر » (ص ٣٠ — ٣١) :

تركنى الأحبة ، فبان الصبر والعزاء ، لكن الأحبة وإن تركونى بأجسامهم ، فهم فى سويداء القلب سكان ؛ وقد سألت العارفين : اين ذهب بهم الركب؟ فقيل لى إن الركب فى مكان عطر برائحة الشيح والبان ، فطلبت من الريح

أنْ سيرى والحق بهم ، وستجدينهم يستظلون بشجر الأيك ، فبلغيهم سلام محزون أشجاه فراقهم » .

هذا هو المعنى الغزلى المباشر للقصيدة ، وهو معنى مستقيم ، لكنه قد يصرف على المعنى الصوفى الباطن ، فتكون الحقائق الإلهية هى التى بانت فبان من الصوفى صبره وعزاؤه ، ولكن تلك الحقائق وإن تكن قد فارقته فالله سبحانه فى سويداء قلبه لم يبرحه ، وقد سأل العارفين — وهم الشيوخ المتقدمون — عن ركب تلك المناظر الإلهية أين ذهب ؟ فأجابوه بأنها لجأت إلى قلوب غير قلبه، إلى قلوب ظهرت فيها أنفاس الشوق والتوقان ، فبعث صاحبنا من عنده نفساً شوقياً من أنفاسه ليلحق بها ويردها إليه .

وواضح أن المعنى الثانى ليس فى استقامة المعنى الأول.

(ب) وفى القصيدة الآتية — وعنوانها « تناوحت الأرواح » — يغلب المعنى الصوفى على المعنى الظاهر ، فهى تقول :

إن حمامات الأراكة والبان (التى هى هنا رمز واردات التقديس) تنوح وتبكى فتثير فى الصوفى الشاعر صباباته الخفية وأحزانه المكنونة، فيظل يطارحها عند الأصيل وبالضحى شوقاً بشوق ، وهيماناً بهيمان ، ويردد الشاعر ما يخرج من تلك الحمامات النائحة من حنين وأنين ترديد الصدى ؛ حتى كان التقابل بين نوحه ونوحها كأنما هو شجرة غصونها من لهب ، تميل بها الريح نحوه فتفنيه ؛ على أن هذا اللقاء بينهما ليس موصولاً ، بل يجىء على لحظات متقطعة ، وحتى فى هذه اللحظات لا يكون اللقاء مباشراً ، بل يكون بينهما حجاب ، فالحمامات النائحة تطوف به كتطواف الرسول حول الكعبة ، وتلثم أركانه وهيكله ، دون أن يكون لثمها هذا مقصوداً لذاته ، بل المقصود به ماوراء ذلك الهيكل وتلك الأركان الظاهرة ، ومع ذلك فمن تلك الواردات ما ينفذ إلى القلب متستراً ، فتأتى منه اللمحات من وراء ستره ، كأنما هى الظبى المبرقع يشير من خلف حجابه بأطراف الأنامل أو بالأجفان ؛ وعند ذاك تكون تلك المتحجبات كامنة بين الترائب والحشا ؛

فإذا كانت نيران الحب قد أفنت الشاعر فى محبوبه ، فقد بقى له وسط ذاك اللهب روضة ذات أزهار (هى رمز لفنون المعارف) وللناظر إلى القلب بما احتوى عليه من تلك الأزهار الربانية أن يصور المشهد فى أية صورة شاء ، لأن القلب له من تنوع الحالات ما يحتمل صوراً كثيرة (لاحظ العلاقة اللفظية بين قلب وتقلب) !

فإذا صورت مافى القلب غزلاناً ، كان القلب مرعى لها ؛ وإذا صورته رهبانا كان القلب ديرا لهم ، وإذا صورته أوثانا كان القلب بيتا لها ، وإذا صورته أرواحا طائفة كان القلب كعبة لتطوافها ؛ وإذا صورته آيات من التوراة كان القلب ألواحها ، وإذا صورته آيات قرآنية كان القلب مصحف قرآنها — على أن هذه الصور على اختلافها لاتشير آخر الأمر إلا إلى شيء واحد بعينه هو « الحب » الذى يدين به الشاعر مهما كانت تكاليفه ؟ وإذا كان الحب دين الشاعر ، فعلى المحب أن يفنى فى محبوبه كما فنى المحبون جميعا من قبله : بشرهند ، وقيس ليلى ، وجميل بثينة وغيرهم .

هذا هو مضمون القصيدة ، الذى لو أخذناه على ظاهر معناه كانت الإشارة فيه إلى ما بين الحبيبين من شوق يجذب أحدهما نحو الآخر ، جذبا وصل خيوط الحب بينهما كأنها ألسنة اللهب ، لكن الوصال مع ذلك لم يتحقق لهما ، فطوى المحب قلبه على حبه ، وراح يسترسل مع الخيال فى تصوير ما انطوى عليه القلب .

وواضح أن المعنى الصوفى الباطنى ، الذى يجعل الأرواح المتناوحة هى روح الصوفى من جهة والأرواح الواردة إليه من جهة ، هو الأغلب ، والأقرب إلى القبول .

(حـ)— وهناك قصائد كثيرة ، لا يكون فيها الرجحان الغالب لا إلى المعنى الغزلى المباشر ، ولا إلى المعنى الصوفى الباطنى ، بل يتعادل فيها التأويلان ، تعادلا تاما ؛ خذ مثلا قصيدة «حادى العيس » (ص ٦٨ — ٧٠) وانظر كيف يتعادل المعنيان :

يوجه الشاعر خطابه إلى حادى العيس ألا يتعجل السير بالحبيبة حتى يلحق هو بالركب ، لأنه مضطر إلى المكث حينا ، فليمسك بالمطايا حتى لا تنطلق فى سيرها ، فهو جاد فى اللحاق بهم وإن تكن تحول دون ذلك العوائق ؛ ثم يوجه الشاعر ذلك الحادى بأن يقف فى أيمن الوادى حيث خيام الأحبة ، الذين هم للشاعر كنفسه وكبده ، وإن الشاعر المحب ليعتزم اللحاق بالحبيبة الراحلة مهما يكن ثمة من صعاب ، وإلا فلا كان ذلك الهوى الذى يدعيه .

فلكى نفهم هذا السياق على المعنى الصوفى ، نترجم « حادى العيس » إلى « الداعى إلى الحق » ، ونترجم « الحبيبة » إلى الحقائق الإلهية التى رحلت عن قلب الصوفى ، فيكون الخطاب معناه : لا تتعجلوا السير ، فإنى مضطر إلى البقاء هنا إلى ساعة الأجل ، لأنى حبيس البدن ، وأما النفس فتريد العروج إلى السماء لولا ذلك القيد ، وإن ما قد خيم فى الوادى المقدس هى المعارف الربانية التى يتعشقها كأنها له لب الحياة وجوهرها .

على أن هذا التعادل فى المعنى بين الظاهر والباطن ، لا ينفى قولنا بأن الشاعر قد قصد أول ماقصد إلى المعنى الغزلى الظاهر فى كثير من قصائده ثم صرف الظاهر إلى باطن ، ويجدر فى هذا المقام أن نشير إلى الذكر الصريح الذى ورد فى بعض قصائده لحبيبته « النظام » — إما بالإسم أو بالوصف المحدد — كقوله فى شطر بيت (ص ٨٤) « هى بنت العراق بنت إمامى » ؛ وكقوله (ص ٨٣) :

طال شوقى لطفلة ذات نثر   ونظـام ومنبر وبيـــان

وفى شرحه لهذا البيت وردت هذه العبارة : « لغزنا هذه المعارف كلها خلف حجاب النظام بنت شيخنا العذراء البتول شيخة الحرمين وهى من العالمات المذكورات » .

ومهما يكن من أمر هذا الديوان ، فهو غزير بشعره ، غنى بصوره ، مجنح بخياله ، مثقل بفكره وحكمته ، نابض بحرارة إيمانه ، فهو لقارئه متعة ودراسة وحياة .

الفصـــل الرابع

THE WOMEN PILGRIMS
PSYCHOLOGICAL REFLECTIONS ON A MYSTICAL ODE

By

W. Montgomery Watt

THE WOMEN PILGRIMS

Psychological Reflections on a Mystical Ode

By W. Montgomery Watt

Since the life-time of Muhyi-Din ibn-al'Arabi the question has been discussed whether his erotic odes in **Tarjumān al-Ashwāq** were to be understood literally or symbolically. He himself insisted that they were essentially about the spiritual life, and this has generally been accepted, though even a scholar like Dozy could doubt whether there was anything behind the erotic imagery. The development during this century of analytical psychology, especially through the work of Carl Gustav Jung, removes all difficulties from regarding Ibn-al-'Arabi's odes as descriptions of the spiritual life, and opens up fresh ways of understanding them. Such fresh ways are complementary to his interpretations rather than exclusive alternatives.

In particular, it is proposed in the present article to take a short ode (no. 7 in the edition of Reynold Nicholson, London, 1911) and to consider it in the way one might discuss the dream or fantasy of a contemporary. Such an interpretation will concern itself with the growth to spiritual maturity of the individual soul, but it will set this in the theologically neutral context of modern psychological thought, and not in the context of the philosophy of Ibn-al-'Arabi himself. This method of proceeding assumes that the odes are first of all a record of experience and that we may try to understand this experience in our own terms. From the writer's own commentary we learn how he understood the experiences on the basis of his general philosophy, and also some of the things he associated with them. Since his philosophy has often been criticised from the standpoint of Islamic theology, a «neutral» interpretation such as is being attempted here may make it possible for Muslims and others who do not share his intellectual outlook to profit from his experiences.

It should be added that the following interpretation is not the only possible one even from an approximately Jungian standpoint, and that a full study of the other odes in **Tarjumān al-Ashwāq** might lead to some modifications.

The ode in question may be rendered as follows :—

There thronged me as I kissed the Black Stone friendly women who had come to circumambulate, veiled.

They uncovered the sunbeams (of their faces) and said to me, Beware ! the death of the soul is in (our) glances.

How many reluctant souls have we killed at al-Muḥaṣṣab of Minā, beside the pebble heaps,

And in Sarḥat al-Wādi and the sites of Rāma and Jam' and at the dispersion from 'Arafāt !

Did you not see that beauty despoils a man of (his garment of) abstinence, and so it is called the despoiler of beautiful (things) ?

Our tryst after circumambulation is at Zamzam by the midmost tent by the rocks.

There he whom love-anguish has emaciated is cured by the desire stirred in him by perfumed women.

When they fear they let fall their hair, and with their tresses they are in robes of darkness.»

The translation is based on Nicholson's but modifies it in several places either for stylistic reasons,or to accord with the interpretation.

It is at once clear that this ode records a dream of fantasy, doubtless based on a real experience at the Ka'ba. The mystic was beginning his circumambulation by kissing the Black Stone (or touching it with his hand). As is normal at the pilgrimage season there was a dense crowd, and he was aware of many women pressing on him. They were wearing a **mi'jar** a kind of head-scarf, possibly drawn over their faces as well. When they removed their scarves from their faces, perhaps in order to kiss the stone, he was deeply touched by their beauty. They spoke, and warned him that their beauty was

dangerous, and had brought many men to death. On the other hand, if a man responded to it, he was led to do things he had not intended to do. Then they invited him to meet them at the mid-most tent after the circumambulation, and promised him solace after long and fruitless yearning. Yet finally - presumably before there has been any union - they take fright, let fall their hair and behind it disappear in «robes of darkness».

In interpreting this the first point to consider is the symbolism of the women. It seems most likely that they are to be regarded as anima-figures in a Jungian sense, though this is a little difficult in that the anima is usually a single figure in European experience. This feminine figure of the anima represents the creative powers of the unconscious in the male. Thus the appearance of the women and their invitation to the mystic is an opportunity for creative advance in the spiritual life. It is significant that they come to him as he kisses the Black Stone, presumably at the beginning of his circumambulation of the Ka'ba or Sacred House. The circumambulation is itself a marking of the temenos or sacred ground, which symbolises the Self, that higher aspect of a man's being which is beyond consciousness but is in process of being realised. Ibn-al-'Arabi associates the kissing of the stone with an oath of allegiance to God, and is thus acknowledging that his true being lies in the devoting of himself to God. Because in the exaltation of the pilgrimage he has made this acknowledgement in a fuller way than before, new possibilities of spiritual advance open before him represented by the women, and their uncovering their faces. Some such interpretation is supported by his association of the women with angels circling the throne of God (in Qur'an, 39.75).

Next comes the warning from the women. This may be interpreted as a warning from the unconscious that there is danger in the situation. But what precisely is the danger ? At this point the translation given above differs considerably from Nicholson's. He takes **al-laḥaẓāt** as «they looking at us»; but a more natural rendering, since **laḥaẓa** is properly «a sidelong glance», would be «the glances», that is, «our glances at you and other man». (There is a parallel in ode 2, line 2, translated «murderous glances»).

Whichever way these words are taken howvcer, one has still to ask how looks or glances lead to death. Here again Nicholson seems to be misleading for in the next verse he translates **abiyyāt** as «aspiring», for which there is little lexical support. The primary application appears to be to a she-camel which refuses food or refuses the stallion. If we may translate it «reluctant» with the latter connotation, then it might be that death of these souls came about through their refusal to respond to the advances of the women, that is, their refusal to allow their spiritual nature to develop.

Nicholson's translation is in line with Ibn-al-'Arabi's commentary in which the women are taken to say «Do not look at us lest thou fall passionately in love with us; thou wert created for God, not for us, and if thou wilt be veiled by us from Him, He will cause thee to pass away from the existence through Him, and thou wilt perish.» Now this is undoubtedly one form of spiritual death, but it does not seem specially appropriate here, and still less in the next verse. The death or killing would seem to come about when souls fall violently in love with the women; but, if this is a temporary experience, and indeed a necessary stage in spiritual development, it would not mean the more permanent death described in the commentary, though it could mean death to the present soul or ego. Such a line of interpretation seems to be closer to the ode than that in the commentary. To justify the deviation it might be suggested that, since Ibn-al-'Arabi was defending himself against a charge of being merely erotic, he minimised the seemingly erotic response to the anima-figures. Since the above remarks are based on Nicholson's abridged translation of the commentary, it is also possible that the Arabic text might have a somewhat different emphasis.

The places mentioned in the third and fourth verses are all connected with the pilgrimage ceremonies. To understand the verses, however, it is not necessary to examine the ceremonies in detail, but only to try to see what they meant to Ibn-al'Arabi. Thus at Muḥaṣṣab of Minā (that is, near Mina, or on the way to Minā) pebbles were thrown at a heap, and this he regarded as «the casting out of sensual and devilish thoughts» (commentary on 3,4), and also a casting out of the memory of the fathers - a point which de-

serves further psychological investigation, but would lead us astray here. Sarḥat al-Wadi is not mentioned elsewhere in the **Tarjuman** by Ibn-al-'Arabi; **sarḥa** is properly a tall tree of a particular species, and Yāqūt (**Mu'jam,** iii. 70 foot) speaks of a Wadi of this name between Mecca and Medina; but the precise association is apparently lost. No place called Rāma occurs in the usual accounts of the pilgrimage, but the name is still in use. I am told, Ibn-al-'Arabi was perhaps chiefly interested in the name, which he connects with **rām,** «he sought», and associates with the inevitable frustration of bodily desires. (Commentary, pp. 88, 135, 147). Jam' is the plain of al-Muzdalifa, and the word means «union»; so Ibn-al-'Arabi associates this place with union with loved ones (commentary, p. 67; cf. ode 59,3 and p.146). At'Arafāt the pilgrims spend a considerable time in meditation on God.

The meaning of verses 3 and 4 would thus be that at various stages on the pilgrimage men have deep spiritual experiences, in which opportunities of advance in the spiritual life are presented to them. They are reluctant to respond to the beauty revealed to them, probably because, as the fifth verse suggests, it disturbs the even tenor of their lives, takes away their limited commitment to the search for wholeness and truth (their abstinence), along with the satisfactions (the beautiful things) they have found so far. They are also killed, perhaps because of their failure to respond to the invitation to a higher life, but more probably in the sense that for the moment they regard the beauty they have seen as ultimate and forget that beyond it is a higher beauty, that of God himself. It might even mean that the present soul or ego has to die (by giving up the satisfaction and comfort of its present condition) in order to pass on to a higher stage.

Although the anima-figures thus warn the mystic in his fantasy of the unpleasant consequences of responding to them, they go on to suggest a tryst where he may meet them after the circumambulation. This is the nearby well of Zamzam, which for Ibn-al-'Arabi symbolises the station of eternal life. Thus in responding to the beauty of the figures, the mystic will enter into a greater fullness of life. The trysting-place is also spoken of as «by the midmost tent by the

rocks», and the phrase has a close parallel in Jung, when he speaks (**Works,** vii. 219, 365) of the «mid-point of the personality». He thinks of the ego as the centre of the conscious mind, but, when the unconscious is «assimilated» by consciousness, a new centre is required by the total personality, and this he pictures as midway between the conscious and the unconscious. This seems to describe a stage of experience close to that close to that of Ibn-al-ʿArabi when he had accepted the invitation of the women, and which he himself describes as **Barzakh** or «the intermediate state». By «rocks» he apparently means sensible bodies which are the bearers of projections.

It is not clear whether the last two verses are spoken by the women as a promise, or whether they are the mystic's description of his subsequent experiences; but even if they are spoken by the women, they must be regarded as something which in fact happened. When he keeps the tryst, he does in fact experience a deep solace. For him who was pining away because of his passion, the tryst brings healing, and a measure of satisfaction. This is a well-known type of experience, which often comes at relatively early stages in the spiritual life. In the case of Ibn-al-ʿArabi as described in the ode, however, the impression is that it did not last long. For a reason not stated the women take fright. In the commentary he suggests it is because they do not want their absoluteness to be limited by confinement in forms, and want him to realise they are a veil concealing something more subtle. This is indeed paralleled in the experience of other mystics. In the ode the frightened women let fall their hair round them. The mystic, we must suppose, is no longer able to discern face or figure. They are, as it were, covered with robes of darkness. In other words, this stage of experience is coming to an end, and what will follow it is not yet manifest, but the mystic must continue on his way, even without sight of the beauty that brought solace and healing.

Such is one of several possible ways of giving a modern interpretation to this ode of Ibn-al-ʿArabi. While the details of the interpretation are open to questison, it is hoped that it may direct others to find in the odes of Ibn-al-ʿArabi something of value for the contemporary world.

W. Montgomery Watt.

الفصل الخامس

أبو مدين وابن عربي

للدكتور عبد الرحمن بدوي

ليؤمنْ مَن شاء بكرامات الأولياء ، وليفسرها المحدثون بما انتهت إليه الأبحاث « العلمية » فى ميدان ما بعد علم النفس **métapsychique** . أما أنا فأسلك فى فهمها نفس المسلك الذى دلّنا عليه الصوفية أنفسهم . وهو التأويل بالرمز . فأنا أستبعد منها كلّ معنى حسيّ مادّى ، وأرى فيها رموزاً وعلامات على تجارب روحية باطنة ، قصد منها أن تكون للناس نبراساً يهتدون به فى حياتهم الروحية . فالأولياء عندى علامات فى طريق الحياة ، ومنارات تضىء للإنسان فى ظلمات الحس ، ونداءات حارّة قوّية تنبّه إلى الجانب الآخر فى الإنسان ، جانب الروح الصافية المشرقة الرفافة فى نور الحق والخير والجمال . إنهم حاضرون دائماً بيننا لينادوا علينا حينما نضلّ السبيل : منْ هنا الطريق ! صحيح أننا لن نستطيع أبداً أن نصاحبهم فى الطريق الذى دلونا عليه لمدة طويلة ، لأن طريقهم طريق شاق عسير من ناحية ، يقتضى التضحية حتّى الاستشهاد ، والزهد حتّى العزوف عن كل نِعم الحياة ومطالب الدنيا ؛ وهو من ناحية أخرى لا يلائم تيار الحياة المتدفّق وسباقها الجبار الذى لا يرحم ، خصوصاً وظواهر الحال تدل على أن من أوغل فى طريقهم طويلا نبذته الحياة خارج التيار . لكن رغم هذا كله لا نملك أيضاً غير التفكير على الأقل فيما يدعوننا إليه ، وعلى التلبث حيناً عند « منازل

السائرين » ، كما نعطى لحياتنا بُعْداً رابعاً يحس كل إنسان أنه ينقصه، ويتفاوت الناس فى هذا الإحساس ، وفقاً لارتفاع حياتهم الروحية وإرهاف حساسيتهم .

وعالم الأولياء عالم خاص قائم برأسه، إمّا أن يؤخذ كُلّه أو يُطرح كله، عالم رمزىٌ خالص ، ابتدعته هذه الأرواح النبيلة العالية ليخلقوا للإنسان معانى جديدة على الأرض . إنهم كالشعراء ، يخلقون عوالم خاصّة ، يهرب إليها الإنسان ، أو بالأحرى يحيا فيها الطامحون بأبصارهم إلى ما فوق التراب ، يأساً من عالم الفعل والواقع ، وشحذاً للهمم إلى عالم أسمى ، عالم إنسانى مع ذلك . والأولياء من أجل هذا يجذبون العلوى إلى الأرضى ، ويرفعون الأرضىّ إلى العلوى ، حتى يتألف من هذا المزيج الجديد عالم جديد يهيبون بالنفوس الظامئة إلى المثل الأعلى أن تدخل فيه ، ولو فى لحظات من حياتهم اليومية . لهذا نراهم يمجدون الإنسان فى الله ، ويمجّدون الله فى الإنسان ، ولسان حالهم قول الحلاّج :

سبحان من أظهر ناسوتــــه   سرّ سنا لاهوته الثاقـــب

إنهم يسعون إلى الباطن حينما يرون الناس عاكفين على الظاهر ، ويطلبون الحقائق بينما يطلب غيرهم الوقائع ، وينشدون الحاضر السرمدىّ ، بينما يعيش سواهم فى الزمان بآناته الثلاثة وتاريخه . صحيح أنهم يسلكون فى سبيل الوصول إلى الحقائق والباطن والآن المستمر سبيلا غير سبيل العقل والمنطق العقلى . لكن من أدرانا أن العقل هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة ؟ — إننا نشاهد اللامعقول يصرخ فى معظم أحداث الحياة ووقائعها . فكيف نريد منهم أن يقتصروا على العقل ، ولا ينشدوا ملكة أخرى للإدراك ؟ صحيح أن الملكة التى يقولون بها — تحت أى إسم شئت : الكشف ، الذوق ، العيان ، المشاهدة الخ — ملكة غامضة لا حدود لها ولا ضوابط ، وغالباً ما تختلط بالهذيان والأوهام ، ومبتدعات الخيال وأمانى التفكير ؛ ولكنها على كل حالٍ تؤدى — ولو مؤقتاً — دورها فى محاولة الإنسان استكناه ما صعب على العقل أن

يفسره بالمنطق والقوانين العقلية والطبيعية . ومن هنا فلا بأس ، حتى عند أشد الناس إيماناً بالعقل ، والعقل وحده — من الاستعانة بهذه الملكة استعانة موقوتة إلى حين يستطيع العقل أن يفسرها التفسير العلمي العقلي . وكلما استطاع العقل العلمي أن يفسر شيئاً مما كانت الملكة الأخرى تقول فيه بنظرتها الخاصة ، استُبعد هذا الذى فُسر . بيد أن سعة المشاكل التى لم تخضع بعد للتفسير العقلى أكبر من أن يؤثر فيها مثل هذا الاستبعاد . فلا ضير إذن فى الإجابة بالكشف والذوق والمشاهدة الروحية حيثما يعجز العقل العلمى عن التفسير والإدراك . وفى هذا جواب — فيما نرجو — عن تساؤل الذين يتساءلون عن فائدة الأولياء فى هذا العصر الحاضر، عصر العلم التجريبي الدقيق والقوانين الطبيعية الجبرية .

ونحسب فى هذا تبريراً كافياً لمن عساهم أن يأخذوا علينا اختيارنا لبعض الصوفية موضوعاً للبحث : إنهم فى نظرنا إشارات وتنبيهات إلى الجانب الآخر فى الإنسان .

. . .

ومقالنا هذا عن وليين شاخين لهما بمراكش أوثق صلة ؛ ففى هذا المغرب الغنىّ بالحياة الروحية العميقة المتصاعدة أمضى كلاهما فترة حافلة خصبة من حياته ؛ وفى فاس بالذات تلقيا تنشئتهما الروحية . فأبو مدين (١) قرأ بفاس بعد قدومه من الأندلس على الشيخ الحافظ أبى الحسن بن جرزهم ، وعلى الفقيه الحافظ العلامة أبى الحسن بن غالب . وذكر عنه أنه قال : كنت فى أول أمرى وقراءتى على الشيوخ إذا سمعت تفسير آية أو معنى حديث قنعت به وانصرفت لموضع خالٍ خارج فاس أتخذه مأوى للعمل بما فتح به على فإذا خلوت تأتينى غزالة تأوى إلىّ وتؤنسنى . وكنت أمرّ فى طريقى بكلاب القرى المتصلة بفاس فيدورون حولى ، ويبصبصون لى . فبينما أنا يوماً بفاس ، إذا برجل من معارفى بالأندلس سلّم علىّ . فقلت : وجبَتْ ضيافته . فبعت ثوباً بعشرة دراهم ، فطلبت الرجل لأدفعها له ، فلم أجده

(١) « نفح الطيب » حـ ٤ ، ص ٢٦٩ — ص ٢٧٠ ، القاهرة سنة ١٣٠٢ هـ .

هنالك . فخليتها معي وخرجت لخلوتي على عادتي فمررت بقريتي ، فتعرّض لي الكلاب ومنعوني الجواز حتى خرج من القرية مَنْ حالَ بيني وبينهم . ولما وصلت لخلوتي جاءتني الغزالة على عادتها . فلما شمّتني نفرت عني وأنكرت عليَّ . فقلت : « ما أُتى عليَّ إلاّ منْ أجل هذه الدراهم التي معي . فلقيت الأندلسي فدفعتها إليه . ثم مررت بالقرية في خروجي للخلوة فدار بي كلابها وبصبصوا على عادتهم . وجاءتني الغزالة فشمّتني من مفرقي لقدمي ، وأنستْ بي كعادتها . وبقيت كذلك مدة ، وأخبار سيدي أبي يعزى ترد عليَّ وكراماته يتداولها الناس وتنقل إليَّ . فملأ قلبي حبُّه . فقصدته مع جماعة الفقراء . فلما وصلنا إليه أقبل على الجماعة دوني ، وإذا حضر الطعام منعني من الأكل معهم . وبقيت كذلك ثلاثة أيام . فأجهدني الجوع وتحيرت من خواطر ترد عليَّ . ثم قلت في نفسي : «إذا قام الشيخ من مكانه أمرّغ وجهي في المكان » . فقام ، ومرّغت وجهي . فقمت وأنا لا أبصر شيئاً ، وبقيت طول ليلتي باكياً . فلما أصبح ،دعاني وقرّبني . فقلت له : ياسيدي ! قد عميت ، ولا أبصر شيئاً . فمسح بيده على عيني ، فعاد بصري. ثم مسح على صدري فزالت عنيَّ تلك الخواطر وفقدت ألم الجوع ، وشاهدت في الوقت عجائب من بركاته . ثم استأذنته في الإنصراف نيّة أداء الفريضة ، فأذن لي وقال : ستلقى في طريقك الأسد فلا يرُعْك . فإن غلب خوفُه عليك فقل له : بحرمة يلنور إلا انصرفت عني . فكان الأمر كما قال » .

وفي هذه الوثيقة الذاتية يكشف لنا أبو مدين عن حقائق عدّة : أولها أنه كان قبل أن يسلك الطريق يحسّ عن طريق الحيوانات بأنه مهيّأ لتحقيق رسالة صوفية خاصّة ، وأنه يفهم لغة الحيوان ، وبينه وبين الحيوان أُنْس لايتأتى إلاّ لأصحاب المواهب الروحية الخارقة . وهي لمحة فريدة نجد لها نظيراً عند القديس فرنشسكو الأسيزي الذي تألف ذئب جوبيو وخاطبه ، وكان يناجي الطيور . والأخبار عن تفاهم أبي مدين مع الحيوانات والطيور عديدة . فإلى جانب حياة الألفة التي كان يحياها مع تلك الغزالة في خلوته ، وأنس كلاب

القرية المجاورة به ، يذكر أنه كان « فى بعض بلاد المغرب فرأى أسداً افترس حماراً وهو يأكله وصاحبه جالسٌ بالبُعد على غاية الحاجة والفاقة . فجاءه أبو مدين وأخذ بناصية الأسد وقال لصاحب الحمار : أمْسك الأسد ، واذهب به واستعمله فى الخدمة موضع حمارك. فقال له : يا سيدى! أخاف منه . فقال (له أبو مدين) : لا تخف ! لا يستطيع أن يؤذيك . فمرّ الرجل يقوده والناس ينظرون إليه . فلما كان آخر النهار جاء الرجل ومعه الأسد للشيخ (أبى مدين) وقال له : يا سيدى ! هذا الأسد يتبعنى حيث ذهبت ، وأنا شديد الخوف منه لا طاقة لى بعشرته فقال الشيخ (أبو مدين) للأسد : اذهب ولا تَعُدْ ؛ متى آذيتم بنى آدم سلطتهم عليكم » (١) . كما يذكر عنه أيضاً أن الطيور كانت تأنس به ، ولا تفر منه ، بل تنزل فى مجلسه وتضرب بأجنحتها ؛ «وتمر به الطيور وهو يتكلم فتقف تسمع ، وربما مات بعضها» (« نفح الطيب » ٤ /٢٦٩) . وهذه الكرامات هى عينها التى اشتهر بها القديس فرنشسكو الأسيزى . وفرنشسكو الأسّيزى ولد سنة ١١٨٢ م وتوفى سنة ١٢٢٦م ، بينما ولد أبو مدين سنة ١١٢٠م وتوفى سنة ١١٩٧م .هنا يحق للباحث أن يتساءل : من أين هذا التشابه العجيب بين كرامات سيدى أبى مدين ، وكرامات القديس فرنشسكو الأسّيزى ؟ إنه من الثابت تاريخيا أن القديس فرنشسكو الأسيزى قد جاء إلى مصر سنة ١٢١٩م ابتغاء مناظرة علماء المسلمين ، وكانت الأيام أيام الحروب الصليبية وهى فى عنفوانها ؛ ولا بد أنه عرف أخبار أولياء المسلمين المشهورين فى ذلك العهد ، وكانت شهرة أبى مدين بوصفه أكبر الصوفية المسلمين آنذاك قد بلغت مصر والمشرق، فلابد أن يكون قد علم بكرامات أبى مدين ، وأراد أن يقلّدها ، ومن هنا شاع عنه أنه يُذلّل الحيوان الوحشىّ ويخاطب الطيور ، تماماً مثل أبى مدين .

وهكذا نرى أن كرامات أبى مدين لم تشمل المسلمين وحدهم ، بل امتد

---

(١) نقله المقرى فى « نفح الطيب » ،ج ٤، ص ٢٧١ عن صاحب « الروض » عن الشيخ أبى محمد عبد الرازق أحد خواص أصحاب أبى مدين .

إشعاعها إلى المسيحية عن طريق القديس فرنشسكو الأسّيزى والطريقة الفرنشسكانية ، ولعل هذا هو الذى يفسر سمّو روحانيتها على سائر الطرق الرهبانية .

والحقيقة الثانية فى كلام أبى مدين عن نفسه هى أنه عرف هنا فى فاس طريقه إلى الله . وهذا أيضاً شأن ابن عربى . لقد قدم إلى فاس لأول مرّة سنة ٥٩١ هـ (١١٩٤ م) ، وفيها تنبأ أن جيش الموّحدين سينتصر على ألفونسو الثامن ، وصحّت نبوءته ، إذ انتصر سلطان الموّحدين ، يعقوب المنصور ، على ألفونسو الثامن فى سنة ٤٩١ هـ وأوقع به هزيمة منكرة فى الموقعة المشهورة بموقعة « الأرك » Alarcos . وقَدِم فاس مرة ثانية سنة ٥٩٣ هـ ، وهنا فى هذه المرّة أطال المقام ، وعكف على الدراسة والمجاهدة ، مفضلا القعود فى المسجد الأزهر وبستان ابن حيّون . فكان يقضى ساعات طويلة فى المسجد الأزهر للصلاة ، وحضور درس الشيخ أبى عبد الله محمد ابن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمى الإمام بالمسجد الأزهر ، وصاحب كتاب « المستفاد فى ذكر الصالحين من العباد » ؛ وقد سمع ابن عربى هذا الكتاب منه قراءة عليه سنة ٥٩٣ هـ . وفى فاس ظهرت عليه الأحوال الصوفية الخارقة لأول مرّة ، إذ لاحظ ذات مرة وهو يصّلى العصر فى المسجد الأزهر أن نوراً باهراً يضىء على كتفه أكشف من الذى بين يديه ، وغمر فى نور جعله لا يشعر بالجهات ، بل أحسّ بأنه مثل الكرة لا يعقل لنفسه جهة إلا بالفرض لا بالوجود (١) . — وفى بستان ابن حيّون كان يجتمع حوله الأتباع والمريدون الذين بدءوا يتكاثرون عليه ، ويلقى عليهم محاضرات صوفية ، ويشرف على رياضاتهم الروحية . وهنا فى بستان ابن حيّون — فيما يذكر ابن عربى — اجتمع بقطب الزمان لأول مرة . وهكذا نرى أن مدينة فاس كانت أيضاً مهبط الرسالة الروحية على ابن عربى ، كما كانت على شيخه أبى مدين .

---

(١) راجع « الفتوحات المكية » جـ٢ ص٦٤٠ .

ونقول شيخه لأن ابن عربى يذكره دائماً بهذا الوصف . فهل كان شيخه فعلا ، بمعنى أنه التقى به ، وأخذ عنه ؟ إن المترجمين لابن عربى يذكرون أنه دخل بجاية سنة ٥٩٧ هـ ، فإن كان ذلك لأول مرّة فلا يمكن أن يكون قد التقى بأبى مدين ، لأن أبا مدين توفى سنة أربع وتسعين وخمسمائة ، أى قبل قدوم ابن عربى بثلاث سنين . إنما الأرجح بل الصحيح أنه زار بجاية قبل ذلك فى سنة ٥٩٠ هـ ماراً بها فى طريقه إلى تونس ، إذ من الثابت أن ابن عربى زار تونس سنة ٥٩٠ هـ ، فهل يفوّت هذه الفرصة ولا يعرّج على بجاية حيث شيخه العظيم أبو مدين ؟ .

وهنا نصل إلى النقطة الرئيسية فى هذا البحث ، وهى الصلة بين أبى مدين وابن عربى ، فهى موضوع هذا المقال . وسنعتمد هنا على ما ذكره ابن عربى عن شيخه أبى مدين فى « الفتوحات » ، وفى « محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار » ، وفى « مواقع النجوم » خصوصاً .

وأول ما يلفت النظر فى مرويّات ابن عربى عن أحوال أبى مدين حكاية عجيبة ذكرها ابن عربى فى « الفتوحات » (١ / ٢٨٨) فقال : « كان للشيخ أبى مدين ولدٌ صغير منْ سوداء . وكان أبو مدين صاحب نظر يدرك العلوم نظراً ... فكان هذا الصبى ، وهو ابن سبع سنين ، ينظر ويقول : أرى فى البحر فى موضع صفته كذا وكذا : سُفُناً ، وقد جرى فيها كذا وكذا . فإذا كان بعد أيام وتجيء تلك السُفن إلى بجاية ، مدينة هذا الصبىّ التى كان فيها ، يوجد الأمر على ما قاله الصبىّ فيها . فيقال للصبىّ : بم ترى ؟ فيقول بعينى . ثم يقول : لا ، إنما أرا ه بقلبى . ثم يقول : لا ! إنما أراه بوالدى إذا كان حاضراً ونظرت إليه رأيت هذا الذى أخبرتكم به ؛ وإذا غاب عنى لا أرى شيئاً من ذلك » .

وهذه الظاهرة ، إن صحّت ، فهى من ظواهر الإيحاء المغناطيسى كما لاحظ آسين بلاثيوس (١) ، كان فيها ابنه بمثابة وسيط ، بينما كان أبوه

(١) Asin y Palacios : El Islam Cristianizado, p. 60, Madrid, 1931.

الشيخ أبو مدين بمثابة المنوِّم أو الرائى بوضوح **clairvoyant** إذا أردنا أن نفسرها تفسيراً شبه علمى . أما عند ابن عربى فهى ظاهرة خارقة من ظواهر الكشف الممنوح للصوفى العظيم ، فإن المحقّق من الصوفية يرى بكل قوة ، كما يسمع بكل قوة ويشم بكل قوة . وكما قال فى « مواقع النجوم » إن الفراسة نوعان : رئيسية ، ودون ذلك . والرئيسية هى التى يختص بها المحققون من الصوفية ، وتفسيرها أن الحكيم الواصل إلى عين الوجود والحقيقة يمشى على منازل نفسه وكمالاتها منزلا منزلا وحالا حالا على الترتيب الحكمى الإلهى حتى يعرف المنازل كلها من طريق مقامات ؛ فإذا تخلّق بهذه المرتبة وعرف تأثيرات المنازل « صحّت له الرياسة المكتملة ؛ فصاحب هذا المقام إذا رأى شخصاً فى الوجود ، فلابد أن يكون متحركاً أو ساكناً بأىّ نوع كان من الحركات من لسانٍ أو يدٍ أو غير ذلك ، فيعرف من ذلك منزلة ذلك الشخص (١) » .

ويروى ابن عربى حكاية أخرى عن ظاهرة الإيحاء المغناطيسى هذا فى « مواقع النجوم » (ص ١١٦ — ص ١١٧) عن أبى مدين أيضاً ، ولكن الظاهرة وقعت عليه هو من جانب فتى صالح كان يعبد الله فى الجبال . فقد كان أبو مدين فى سياحة ودخل عند عجوز فى مغارة « فقعد عندها حتى وصل ابن لها كان يعبد الله فى تلك الجبال . فدخل وسلّم على الشيخ أبى مدين — رضوان الله عليه — فقدمت العجوز سفرة فيها صحن وخبز . فقعد الشيخ والفتى يأكلان . فقال الشيخ (أى أبو مدين) : تمنيت لو كان كذا — وكان خاطر ذلك فى نفسه . فقال له الفتى : كلْ باسم الله يا سيدنا وكلْ ما شئت . فسمّيت الله وأكلت ، فإذا به طعم ما تمنيت . فلم أزل أقصد التمنى وهو يقول مثل مقالته الأولى ، وأنا أجد الطعام ما تمنيت ؛ وكان الشاب صغيراً » .

وفى هذه الحكاية توكيد لاهتمام أبى مدين بالإيحاء التنويمى الذى يؤدى

(١) « مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم » ص ٧١ . القاهرة سنة ١٩٠٧ م .

بالشخص الموضوع تحت تأثيره إلى أن يتصور بحسّه ما يوحى به المنوِّم ولعل أبا مدين قد لقّن هذا الإيحاء التنويمى من هذا الفتى الصالح .

وابن عربى فى « محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار » يروى الكثير من الآراء والأقوال لأبى مدين . ويحرص كثيراً على ترديد رؤيا ينسبها إلى بعض الصالحين ، ولا يذكر اسمه ، مما يجعلنا نحسب أنها من كلام ابن عربى نفسه . فى هذه الرؤيا رأى هذا الصالح أبا مدين وأبا حامد الغزالى وأبا طالب المكى صاحب « قوت القلوب » وأبا يزيد البسطامى ، وخلقاً كثيراً من الصوفية ، وهؤلاء الأقطاب يسألون أبا مدين ويستزيدونه فى أمهات مسائل التصوف .

فأبو يزيد البسطامى يسأله عن التوحيد ، فيقول أبو مدين (١) : « التوحيد هو الحق ، ومنوِّر القلب ، ومحرّك الظواهر ، وعلاّم الغيوب . نظر العارفون فتاهوا إذ لم يعمر قلوبهم إلا هو ، فهم به والهون . قلوبهم تسرح فى رضاه فى الحضرة العلية ، وأسرارهم مما سواه فارغةٌ خلية . جالت أسرارهم فى الملكوت فلاحظوا عظمته ، وتجلى لقلوبهم فأنطقهم بحكمته . فهو للعارف ضياء ونور ، وقد أشغله به عن الجنّة والقصور . آنسه به فهو جليسه ، وأفناه عنه فتلاشى كثيفه ، فامتزج المعنى بالمعنى فكان هو . ذهبت الرسوم ، وفنيت العلوم ، ولم يَبْقَ إذ ذاك إلا الحيّ القيوم . وهو معنى المعانى ، والحى الباقى ، وكشف سرّ العارف ماذا يلاقى : . . برّ والإحسان ولذة النظروغيبته عن الأغيار وعن جملة البشر . تنزه عن تنزيهه فتزهّه به ، وفنى عن الأكوان بمشاهدة ربّه ، فعدا عن الأسماء ، وسما عن الصفات ، واضمحلت كليته فى مشاهدة الذات . هذه علوم وهذه أسرار ، يكاشف بها من هو لها مختار ، فيُنْبتها فى الوجود فيظهر ما عنده ، ويحيى بها القلوب ، وينجز له وعده ، فيرْويها الحقّ بالماء الصافى ، ويعالج علّتها بالعلم الشافى فيبرأ بها من الأسقام ومن جملة العلل ، ويصلحها ويعلمها من الأسرار مالم تكن تعلم . فعلم العارف موصول المعرفة ، فيظهر له الحق فيألف لمألوفه » .

---

(١) « محاضرة الأبرار » جـ ١ ، ص ١١٠ .

وفى هذه الفقرة الطويلة يصور لنا ابن عربى شيخه أبا مدين على أنه يقول بوحدة الوجود ، وأن ليس ثم إلاّ الله ، وهو وحده معنى المعانى . وإذا بلغ الصوفى المرحلة التى يشاهد فيها عين الوجود ، فإنه يتخلى عن أسماء الله والصفات ، وتضمحل كليته فى مشاهدة الذات . وهذه بعينها آراء ابن عربى ولكن فى صورة مبسطة ، تتلاءم وبساطة سيدى أبى مدين .

ثم يصوّر أبا حامد الغزالى وهو يسأل الشيخ أبا مدين عن سرّ معرفته ومحبته ، فيقول له أبو مدين (١) : « المحبّة مركبى ، والمعرفة مذهبى ، والتوحيد وصولى . للمحبّة سر لايكشف ، وإدراكات لايعبر عنها ، ولا يوصف سرّها ومنبعها ، وفى واصلها الجود العلى . فهى للخواص سُنّة مسنونة ، دل على ذلك قوله تعالى « يحبهم ويحبونه » . فالمعرفة يا أخى فخرى ، وهى قاعدة سرّى وأمرى . ثمرتها التوحيد ، ومنها وفيها يكون المزيد . فالتوحيد أصل وما سواه فرع ، وهو غاية المقامات ونهاية الأحوال وماذا بعد الحق إلاّ الضلال ؟! » .

وفى هذا الجواب توكيد أيضا للتوحيد ، بمعنى وحدة الوجود ، التى هى فى نظر أبى مدين ، كما فى نظر ابن عربى ، الثمرة الكبرى وغاية المقامات ونهاية الأحوال .

ويظن أن الغزالى قد جزع من هذا الجواب فسأله عن التنزيه ، فقال أبو مدين : « نزهت الحق بما نزه به نفسه ، وحمدته حَمْد من به قدسه ، ومجدته بتمجيد من كان معناه وحسّه . فهو المحرك للظواهر ، ومعلن العلانية ومُسرّ السرائر . فسرّه لسرّى لاح ، وتحفه تغمرنى فى المساء والصباح : إن نظرته وجدته معى ، وإن تحققته كان بصرى ومسمعى . فهو الممدّ لوجودى ، ومقلّب قلبى ، وناصر وجودى . فحياتى بحياته ظاهرة ، وصفاتى بصفاته مطهرة ، وخلقى بأخلاقه متخلّقة . أمدّنى بتوحيده ، وملأ ظاهرى وباطنى بجلاله وتمجيده » .

---

(١) « محاضرة الأبرار » ، ج ٥ ، ص ١٨٥ – ص ١٨٦ .

ولا نظن أن الغزالى قد اطمأن بهذا الجواب على تنزيه أبى مدين ، لأن هذا الجواب لا يشتمل على التنزيه الذى يرمى إليه الغزالى ، أى تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات على أىّ نحو ، أما فى كلام أبى مدين فعلى الرغم من محاولته التنزيه ، فإن كلامه لايزال تشمّ منه رائحة الاتّحاد .

ويعاود الغزالى السؤال للمرة الثالثة فيسأل أبا مدين عن حقيقة سرّه ، فقال أبو مدين (١) : « سرّى مسرور بأسرارٍ تستمد من البحار الإلهية الأبدية الأزلية التى لاينبغى كشفها ولا يجوز بثها لغير أهلها ، إذ العبارة والإشارة تعجز عن دركها ، وأبت الغيرة إلا سترها . هى البحار المحيطة بالوجود ، لا يلجها إلاّ من وطنه مفقود ، وفى عالم الحقيقة بسرّه موجود . يتقلب بالحياة الأبدية ، وينطق بالعلوم الأزلية . فهو بجسمه ظاهر ، وبسرّ حقيقته ظافر . يطير فى عالم الملكوت ، ويسرح فى عالم الجبروت . تخلّق بالأسماء وبالصفات ، وفنى عنها بمشاهدة الذات . هناك قرارى ووطنى ، وقرّة عينى وسكنى . به دام فرحى ،وهو علانيتى وسرّى ، والممد لوجودى ، ومالكى ومعبودى . أظهر فى وجودى قدرته ، ورتب فى بدائع صنعه حكمته . فهو الباطن والظاهر ، الملك القاهر . فمن رقَتْ همّته عن ملاحظة نفسه ، لم يلتفت إلى غده وأمسه ،وإنما هو ابن وقته بالحق سبحانه : تجرى عليه أفعاله وهو راض به مسرور ، إذ لم يكن شيئاً مذكوراً . فمن نزّه أقواله وأفعاله فقد صفى همتّه وأحواله . فمن كان نطقه به فيهيصول ،ومن كان هو دليله فقد نال الوصول . ومن حقق نظره به يسمع وبه يقول ، ويسأل به منه ، إذ الوجود كله فانى ، والباقى فيه المعانى . به كل شىء يعرف ، ولولاه] لم يفهم ولم يوصف . فهو المظهر — سبحانه ! — للأكوان ، وسرّ السرائر ومظهر الإعلان » .

وهو هنا أيضاً يجول فى نفس المعانى ، ولا يضيف إليها إلاّ فكرة الاغتراب ، التى طالما رددها الصوفية قبله استناداً إلى حديث مشهور يقول :

---

(١) « محاضرة الأبرار » ، جـ ١ ص ٢١٧ .

«سيعود الإسلام غريباً كما بدأ غريباً ، فطوبى للغرباء من أمتى » . والصوفى فى الدنيا غريب ، لأنه مفقود الوطن ، إذ وطنه الحق هو عالم الألوهية ، عالم الحقيقة ، فهناك الحياة الأبدية .

وبالجملة فإن أهم مايريد ابن عربى إبرازه فى مذهب شيخه أبى مدين هو التوحيد ، أى القول بأن الوجود واحد ، ولا موجود إلا الله . فهذا هو التوحيد الحق ، و«توحيد العارفين محض التحقيق» (١) ، وكل صوفىّ يظل مسافرا إلى جمال الحضرة العلية ، ولا يستقر به المقام إلا فى التوحيد ، إذ التوحيد كما قلنا غاية المقامات ونهاية الأحوال . والصوفى لايشعر بالوصول إلاّ إذا فنى عن الإحساس فأدرك أنه فى« حضرة الإيناس» (٢) .

وابن عربى يرى أن أبا مدين قد بلغ غاية الغايات ، فيقول إن بعض الفقراء رأى الله تعالى فى المنام وهو يقول لأبى مدين (٣) : « مادة سرّك بسنا نورى ؛ وغذاء روحك برؤيتى وسرورى ؛ وقلبك موضع عظمتى وجبروتى . هى أحوالٌ منى اقتبستها ، ولى رددتها . فأنت بى ولى صرت يا أبا مدين! جاوز نظر الناظرين نظرُك ، وتعلق بى فكرك . فلما قدرتنى قدرى كنت سمعَك وبصرك ، وعرّفتك بى فعرفتنى ، ونزهت سرّك عن سواى فنزهتنى ، فأنت ظاهرٌ وباطن بى ولى . — فقال أبو مدين : سبحانك ! سبحانك ! اللهم أدم فضلك . أعجزت الأوهام عن وصف وصفك ، وامتلأت الأسرار أنساً بذكرك . ثنائى ثناؤك ، وأمرى أمرك . فواصل اللهم نورى بنورك ، فلا يقتبس الفضل منك إلا بك » .

وهذه درجة من الأنس بالله لايبلغها إلاّ القطب . وابن عربى فى «مواقع النجوم» يشهد له أولاً (ص ١٥١) بالإمامة ، وأن مرتبته فوق الأبدال ، لأن الأبدال تعتاص عليها بعض الأشياء ، وهو لايعتاص عليه شىء ، ولهذا

(١) « محاضرة الأبرار » ، جـ ٢ ، ص ١٥ .
(٢) جـ ٢ ، ص ٣١ .
(٣) جـ ١ ، ص ٢٤٢ .

لم يرغب فى مقامهم ، بينما هم كانوا راغبين فى مقامه ، ثم يشهد له بعد ذلك (ص ١٥٢) أنه « مامات حتى كان قطباً قبل موته بساعة أو ساعتين » ، أخبره بذلك أبو يزيد البسطامى فى رؤيا رآها .

وهذا التوحيد الذى نادى به أبو مدين قد جرّ عليه سخط الفقهاء ، فوشوا به عند يعقوب المنصور ، سلطان الموحدين ، وقالوا له تمكيناً لوشايتهم : « إنّا نخاف منه على دولتكم ، فإن له شبهاً بالإمام المهدى ، وأتباعه كثيرون بكل بلد »(١) . ووقعت هذه الوشاية فى نفس يعقوب المنصور « وأهمه شأنه . فبعث إليه فى القدوم عليه ليختبره . وكتب لصاحب بجايه بالوصية به والاعتناء ، وأن يحمل خير محمل . فلما أخذ فى السفر شقّ على أصحابه وتغيروا وتكلموا . فسكتهم وقال لهم : إن منيّتى قربت ، ولغير هذا المكان قدرت ، ولابد لى منه ، وأنا شيخ كبير ضعيف لاقدرة لى على الحركة . فبعث الله تعالى من يحملنى إليه برفق ، ويسوقنى إليه أحسن سوق ، وأنا لا أرى السلطان ولا يرانى . فطابت نفوسهم وذهب بؤسهم ، وعلموا أنه من كراماته . فارتحلوا به على أحسن حال ، حتى وطئوا به حوزتلمسان فبدت له رابطة العبّاد فقال لأصحابه : ما أصلحَه للرقاد ! فمرض مرض موته . فلما وصل وادى يسر ، اشتد به المرض ، ونزلوا به هناك فكان آخر كلامه : الله الحق . وتوفى ... فحمل إلى العباد مدفن الأولياء الأوتاد » .

ولما وقعت هذه المحنة لأبى مدين سعى ابن عربى — فيما يبدو — لإزالتها وكان فى ذلك الوقت فى فاس ، فبذل مساعيه ما استطاع لإنقاذ شيخه مما دبره له فقهاء الظاهر ، لكن لم يكن لابن عربى من المكانة ما يسمح لشفاعته أن تنجح . ونراه يغتم لما وقع لشيخه من اتهام ، كما ذكر ذلك فى «الفتوحات» إذ يروى أنه ذهب وبعض الأبدال إلى جبل قاف ، فمروا بالحية التى تحدق به . فقال البدل لمحيى الدين : سلّم على الحية فإنها سترد عليك السلام . فسلموا عليها فردت ثم قالت : من أى البلاد ، فقالوا من

(١) المقرى : نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ٢٧٢ .

بجاية . فقالت : ما حال أبى مدين مع أهلها . فقالوا لها : يرمونه بالزندقة . فقالت : عجبا والله لبنى آدم إذ والله ما كنت أظن أن الله عز وجل يوالى عبداً من عبيده فيكرهه أحد . فقالوا لها : «ومن أعلمك به ؟ فقالت : سبحان الله ! وهل على الأرض دابة تجهله . إنه والله ممن اتخذه الله تعالى ولياً ، وأنزل محبته فى قلوب العباد فلا يكرهه إلا كافر أو منافق » .

وهذه الحية هى طبعاً لسان حال ابن عربى ها هنا . وهذا هو الذى يفسر النبرات الأليمة التى يتحدث بها هنا .

لقد ظل ابن عربى مخلصاً كل الإخلاص لذكرى شيخه أبى مدين ، ولم نره تحدث عن شيخ من معاصريه بهذه الحرارة وهذا التقدير الذى يبلغ مرتبة التقديس الكامل . ولمّا مرّ بتلمسان فى رحلة إلى الشرق توقف أمام قبره فى العباد ، وكأن لسان حاله يقول :

لبيك يا أبا شعيب ! يا قطب العارفين ، ومرشد السالكين ، يا قبساً من نور سيد المرسلين !

لبيك يا أنيس الوحوش ، وحبيب الطيور ، وراعى النفوس ، ومالىء الكئوس بحميّا التوحيد .

ونحن نضم صوتنا إلى صوت ابن عربى ، وإن كان فريق من الناس يرى أن صوت أبى مدين وصوت ابن عربى يرنان اليوم رنين العملة الزائفة فى عصر الآلية والصناعة الفنية والإنتاج الصناعى . ولكننا نقول لهم : كلا ، بل ما أجمل صوتهما الرائع الصافى بين صفير صفارات المصانع وزئير آلات الدمار الحديث ! وما أبهى وجهيهما بين دخان المداخن وشحوب عبيد الآلات ! لأن صوتهما هو نداء الإنسانية الخالدة ، الإنسانية التى ضاعت قيمها فى هذا العصر تحت تأثير « ثورة الجماهير » وطغيان التكنيك وعبادة زيادة الإنتاج وتضخم النقود . ولأن نظراتهما الرفافة الثاقبة الوضاءة هى الأنوار فى ظلمات المادية المفرطة والاحتكارات القاتلة لكل معنى نبيل فى الإنسان .

ألا فلنهتف أيضاً : لبيّك أبا مدين ! ولبيك محيى الدين !

الفصل السادس

مُحيي الدّين بن عَرَبي
وَغُلاة التصوّف

للأستاذ عباس العزاوي

المواهب غير محدودة ، والاتجاهات مختلفة ، والقدرة تظهر فى الأعمال كما تتجلى فى الثقافة ، وقد نبغ (ابن عربى) فى ثقافات عديدة أدبية ، وفقهية ، وعقائدية ، وتصوفية . وأشهر ماعرف به (الثقافة التصوفية) ، أو (ثقافة أهل الإشراق) . بلغ فيها غاية مكينة لايكاد يوازيه فيها أحد، أو يدانيه مدانٍ . جاء بمادةٍ خصبة ، وبحوث جمّة وناضجة حاول فيها فرض ماهدف إليه .

ونحن فى حاجة إلى مثل هذه المعرفة للوقوف عليها ، وما ترمى إليه من مرام فلسفية ، فى وقت لم تُنشَر فيها مؤلفات مبسوطة تعين الاتجاهات ، وماتدعو إليه ، مما أدى إلى تضارب فى الآراء ، فجاء بالبيان الوافى ، بالرغم مما فيها من التواء لضرورة اقتضت للتخفى ، وتكتّم فيها لما احتوت من مخالفة للدين القويم . كانت دعوته للإشراق بالغة الحد ، فهو مرجع خصب لعقائد (التصوف) الغالى ولعقائد (أهل الإبطان) وهى عينها لا تختلف بوجه عنها .

كانت هذه البحوث ضئيلة ، ولا تفى بالحاجة ، فقد شاعت عندنا آراء الحلاج ، ورسائل إخوان الصفا ، وآراء ابن سينا فى (التنبيهات والإشارات) ، و(كتب السهروردى المقتول) ، فداخلها الأخذ والرد ، كما أن أبا نعيم الأصفهانى أول من تعرض لما يعتقدون من وحدة واتحاد فى أول كتابه

(حلية الأولياء) ، وابن الجوزى فى رده على الحلاج . وفى كتابه (تلبيس إبليس) ، كما أن ابن دحية الكلبى فى كتابه (النبراس فى تاريخ خلفاء بنى العباس) قد أوضح مطالبهم أكثر حيث قال :

« وكانت لهم — للعبيديين — أيام مأثورة ، ومواقف منظومة ومنثورة ، غير أنهم تمذهبوا بمذهب الباطن الباطل ، وتحلوا من اعتقاد التعطيل بالاعتقاد العاطل ، وقالوا بتناسخ الأجساد والحلول والاتحاد ، وأتوا من تشنيع الأقوال الفادحة فى الميعاد ، بصريح الإلحاد . واحتقبوا بالكفر معنى واسماً ، وتنوّعوا فى مظالم العباد ، وقد خاب من حمل ظلما »(١) .

وكان أرباب هذه العقائد مطاردين ، قتل منهم الحلاّج سنة ٣٠٩ هـ — ٩٢٢م وشهاب الدين يحيى بن حبيش السهوردى قتل فى ٥من رجب سنة ٥٨٧ هـ — ١٩من تموز سنة ١١٩١ م(٢). ولا يختلف هؤلاء عن عقائد العبيديين فى أمر ، فالمماثلة مشهودة .

منعت كتب هؤلاء فلم تنتشر بين ظهرانينا لاسيما أيام الخليفة الناصر لدين الله ، وحرم على العلماء أن يقرأوها أو يقتنوها ، فكان التشديد كبيراً مع أن العلماء لا يمنعون من الاطلاع والمعرفة للرد عليهم ، وبيان ما يعتقدون ، ومعرفة ما عندهم من الأمور الضرورية ، ولكن هذا الخليفة كان يعمل الشيء وضدّه . والحق أنهم متكتمون حتى أيام العبيديين .

دعا ابن عربى بانهماك ، دعوته إلى الإبطان أو التصوف الغالى بصورة سافرة بلا تكتم إلّا قليلاً . وتهالك فى سبيل انتشارها ، فلم يكن حيادياً فى بسط الآراء بل كان يحاول ما استطاع بثّ دعوته الملحّة . ومن ثم أدى به الأمر إلى تضارب فى الآراء فيما له وعليه فى القبول والرد ، لما ملك من محافظة

(١) كتاب النبراس فى تاريخ خلفاء بنى العباس ص ١٦١ طبع بمطبعة المعارف — بغداد سنة ١٩٤٦ بتحقيقى ومقابلتى .

(٢) التصوف فى الإسلام للأستاذ عمر فروخ ص ٨٠ طبعة بيروت سنة ١٣٦٦هـ—١٩٤٧م.

على خط الرجعة ، وفرض أمرها على الناس باعتبارها ملهمة من الله تعالى ، أو من الرسول (ص) ليكسبها قوة ، وأن ينال بها إذعاناً . تهالك فى سبيلها ، وتظاهر بالزهد والتقوى ، لتكون كلمته مقبولة وقوله الفصل مسموعاً لأنه فليسوف يقرر مذهباً إشراقياً مُجَرّداً .

تهمّنا معرفة هذه الحياة التصوفية المنحرفة الحائرة فى شذوذها وفى حربها التى لا هوادة فيها . وتفرق بينها وبين عقائدنا .

والرجل هو أبو بكر محمد بن على بن محمد (ابن عربى) الطائى . ولد فى مرسية من بلاد الأندلس فى ٢٧من شهر رمضان سنة ٥٦٠ هـ — ١١٦٥م. ثم ذهب إلى أشبيلية وبعدها رحل إلى بلاد الشرق ، ومنها إلى مصر سنة ٥٩٠هـ جاء داعياً ، مزوّداً بثقافة كاملة ، ومعرفة وافرة . ولا شك أن المهمة التى تخلص لها هى (الإشراق) أى (الأفلاطونية الحديثة) عقيدة الباطنية ، وعقيدة غلاة التصوف . وهى عقيدة قديمة سابقة لظهور الإسلام بقرون . حاول بثها ، وأعلن أمرها ، وهو على يقين من أمر نجاحه . مدحه كثير من المتصوفة ، وأثنوا عليه ، ونعتوه (بالشيخ الأكبر) . أضافوا إليه هذا اللقب فكان أكبر داعية بحرص لا مزيد عليه .

ويهمنا ذكر ماتولد من آراء متعاكسة ، وما حدث من معارضات شديدة له ، فأوجبت السخط عليه . فإنها حين سمعها العلماء تلقوها بنفرة ، فكفروه من أجلها ، لما انطوت عليه من مخالفة لما عرف من الدين بالضرورة . ومع هذا لم يهدأ فى دعوته ولم يبال بمعارضته نصوص الكتاب الكريم بصراحة ، فولد الجدال العنيف بينه وبين العلماء ، وظهرت منه شطحات مما أدى إلى النقمة عليه فأريد هدر دمه ، وإراقته ، وإن أحد علماء المغرب على بن فتح البجائى رآه قد حبس فى مصر ، وأن وضعه كان خطراً فسعى جهده لإنقاذه ، فأطلق سراحه ، فنجا من الوقيعة به .

لم يهدأ ابن عربى ، فذهب إلى الحجاز . وبعدها مال إلى العراق ، ثم إلى ربوع الروم ، ومنها إلى أرجاء الشام فبث ما يحمل من آراء ونزعات

أو نزغات، ونشر ماعنده من مؤلفات، وتوفى بدمشق فى ٢٨ من ربيع الأول سنة ٦٣٨ هـ — ١٦ من تشرين الثانى سنة ١٢٤٠م .

كان العالم الإسلامى مائجاً فى اضطراب . هاجمه المغول بقيادة جنكيز خان من جهة ، وأهل الصليب من جهة أخرى ، فارتبك أمره ، ولم يظهر هؤلاء الباطنية إلا فى فرص مثل هذه اغتنموها للدعوة ، فرأوا الجو خالياً فجاءوا بما عندهم كالحلاج ، والقرامطة ، والعبيديين ، والمقنع ، وأن ابن عربى استغل الأوضاع الملائمة ليبث ما عنده .

رأى مقاومة عنيفة . وكل ما علمنا أن الكتب المنسوبة إليه منهم من كفّره من أجلها ، ومنهم من قال أنها مدسوسة لما رأوا فيها من مخالفة لما هو معلوم من الدين بالضرورة ، ومنهم مَن ركن إلى التأويل . وهل يصح التأويل فيما لم تساعد عليه الألفاظ ، وتحتمله اللغة ؟ .

وهذه تحتاج إلى نظر . فإن أتباعه لا يقولون بالدس . وإنما يركنون إليه عندما تشتد الفتنة عليهم ، لدفع الغائلة ، وهنا تدعو الحالة إلى الرجوع إلى مؤلفاته وما فيها من وحدة وجود ، واتحاد ، وحلول ، ورفع تكاليف وهذه من أهم ما يتوجه عليه النقد فيها . والتنديد المر من أجلها .

وهذه المطالب هل تخالف صراحة العقيدة ، أو ما هو معلوم من الدين بالضرورة ؟

وجوابنا أنها تخالف بلا ريب . ولا تزال الأمم جارية على منع الآراء الهدامة ، المضرة بالشعب أو المخالفة للآداب العامة ، أو للدين . وقد قيل قديماً (رب قول أنفذ من صول) أو كما فى الآية الكريمة : « وإنْ يقولوا تسمع لقولهم(١) وإنّ من البيان لسحْرا » .

إن الأمة العربية ، والأمم الإسلامية لم يهدأوا فى وقت من مقارعة هؤلاء وإنْ اكتسوا كسوة الزهد والصلاح ظاهرا . ولم يلتفتوا إلا لما قالوا . وهناك المحاسبة والمناقشة .

(١) سورة المنافقون آية ٤ .

ومن أجلّ مَنْ ظهر فى كشف ما عندهم من عقائد :

١ — العز بن عبد السلام .

٢ — شيخ الإسلام ابن تيمية وأعوانه .

٣ — العلاء البخارى : فى كتابه فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين .

٤ — برهان الدين ابراهيم البقاعى ، وله كتابان نشرا بعنوان (مصرع التصوف) .

٥ — شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوى .

٦ — جلال الدين السيوطى .

٧ — عبد الوهاب الشعرانى .

٨ — السرهندى (السهرندى) .

٩ — أبو الثناء محمود شهاب الدين الألوسى .

وقد بلغت مؤلفاته خمسمائة كتاب(١) . ورأيت فى خزائن استنبول رسائل فى أسماء مؤلفاته . ويهمنا أن ندخل فى موضوع أشهر مؤلفاته وأعظمها أثراً فى الأوساط العامية ، وما قيل فيها ، ومنها :

١ — فصوص الحكم :

وهذا أكثر ما اشتهر به من مؤلفاته . حيث جلب السخط عليه ، وثار عليه العلماء من أجله لما احتوى من آراء منحرفة دعت إلى تكفيره . قال فى أول خطبته :

« أما بعد فإنى رأيت رسول الله (ص) فى مبشرة أريتها فى العشر الآخر من المحرم سنة ٦٢٧ هـ بدمشق وبيده كتاب فقال هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به . فقلت السمع والطاعة » .

وبهذا يحاول أن يجعل له قيمة فى النفوس ليجذب الناس إليه ، وإلى الأخذ به ومطالعته . وهكذا فعل صاحب (رسالة الزوراء) ، وأنه ألهم بها

---

(١) احصاها الأستاذ كوركيس عواد عضو المجمع العلمى العراقى فى مقالات نشرها فى مجلة المجمع العلمى بدمشق فى المجلدين ٢٩ لسنة ١٩٥٤ و ٣٠ لسنة ١٩٥٥ م .

فى مشهد الإمام على (رض) . وهو جلال الدين الدوانى . وبأمثال هذه يحاولون ترويج ما عندهم من بضاعة . والدعوة لها . ولما قرأه العلماء ، وانتشر بين ظهرانيهم كفروه . ولم يفده ما قاله ، ولا التفتوا إليه . وكان يقـــول :

إن ابن آمنة ضيّق بقالته أن لا نبيّ بعده . ولذا قال إن الولى يأخذ من حيث يأخذ الملك المبلغ إلى الرسول (ص) ، ففضله على الرسول .

ولذا قال كاتب جلبى :

اختلف الناس فيه رداً وقبولاً . فبعضهم أثنى عليه ، وتلقاه بحسن القبول ، وشرحه . وانتقده آخرون بالإنكار والتكفير ، فصنف الشيخ ابراهيم بن محمد الحلبى الخطيب بجامع السلطان محمد المتوفى سنة ٩٩٦ هـ (٩٥٦ هـ) كتاباً فى رده سماه : (نعمة الذريعة فى نصرة الشريعة) . تعدد فى كتاب فصوص الحكم القيل والقال ، وكثر النزاع والجدال ، فالأولى ترك النظر فيه ، وعدم الالتفات إليه تأسياً بقوله عليه الصلاة والسلام : دع ما يريبك إلى مالا يريبك(١) .

وعدّ الاستاذ محمد طاهر رفعت البرسوى فى كتابه (ترجمة حال وفضائل شيخ أكبر محيى الدين)(٢) ٤٢ شرحا على الفصوص . وعد من شراحه صدر الدين القنوى المتوفى سنة ٦٧١ هـ .

وإن عبد العزيز بن عبد السلام الدمشقى ، وشيخ الإسلام ابن تيمية وآخرين كفروه . والمهم أن ننظر إلى ما عرف عنه ، وأن نرجع إلى نصوصه الصادرة منه فنراها لاتختلف عما قال علماؤنا فيه . وهم من أصدق الناس .

---

(١) كشف الظنون ج٢ ص ١٢٦٥ ، وميزان الحق فى اتباع ما هو الأحق لكاتب جلبى باللغة التركية . وجاء فى هدية العارفين أن وفاته سنة ٩٥٦ هـ وأن له كتاباً آخر فى هذا الموضوع سماه (تنبيه الغبى فى تنزيه ابن عربى) .

(٢) طبع للمرة الأولى سنة ١٣١٦ هـ ، والثانية سنة ١٣٢٩ هـ باستنبول باللغة التركية دون فيه جملة كبيرة من مؤلفاته .

وكانوا يتوقون كثيراً من تكفير المسلم لاسيما إذا كانت كسوته دينية . ومع هذا كفروه . ومنهم من قال إن الكثير من آرائه مدسوس عليه . فالدليل إذا طرقه الاحتمال بطل به الاستدلال . منعوا كتبه ، فكان القوم فى مأزق حرج . وأن أتباعه تمسكوا بهذا القول ليصدوا الناس عن مناقشته ، والتخلص من الاعتراض عليه . ولم تظهر النسخة الصحيحة من فصوص الحكم ليعوّل على قوله فيها . ولكنها شاعت المدسوسة كما قيل . وهى متداولة وعليها شروح كثيرة من الأولى مراجعة نصوصها ، والحكم عليها سواء كانت صادرة منه أو لم تكن . فالأولى أن لا يترك وشأنه دون مناقشة أو ردّ . هذا مع العلم أننا لم نجد من أتباعه من طعن فيه وما أصدق ما قيل :

قد قيل ذلك إنْ صدقاً وإنْ كذباً فما اعتذارك منْ قولٍ إذا قيلا

طبعه طبعة نفيسة الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى وعلق عليه سنة ١٣٦٥ هـ — ١٩٤٦ م . فى دار إحياء الكتب العربية .

وأقول من المهم أن نأخذ أهم ما قال ، ونقابله بما عرف من نصوص فى الإسلام لاسيما ما كان معلوما من الدين بالضرورة . وإن قوله بـ (وحدة الوجود) نص عليها الأستاذ الدكتور أبو العلا عفيفى وهى اعتبار أن العالم هو الله سواء كان فى (تعيناته) أو كان فى (أعيانه الثابتة) . وهكذا يقال فى صفاته ، وفى وجوده قبل (التعينات) .

وهذا لايختلف بوجه عن عقائد الباطنية ، ولا عن عقائد الإسماعيلية ، وكتاب سمط الحقائق وهو من أهم كتب الإسماعيلية لم ينحرف عنه ابن عربى قيد شعره :

وجاء فيه :

الحمـــد لله العـــلى السامى عن صفة الكمـــال والتمام
إن الكمال والتمام صنعتـــه سبحـــانه تقدست هويته
فوصفه كما أتى تشبيهـــه ونعتـــه وحـــدّه تمويه

والعجز عن إدراكه إدراك	والنفى تعطيـــل به الهلاك
جلّ عن البحث بهل ومَنْ ولِمْ	وعزّ أن يحصره لفظ الكلم
إذ الحروف كلّها مخترعة	فهى على المخترعات واقعة
وما لنا إليه من طـــــريق	ولا لناشىء سوى التصديق
بأنه سبحـــــانه الإلـــــه	وما لنا من مبدع ســـواه
وإن دعت ضرورة العبـــارة	إلى الحروف فهى مستعارة
عَجْزاً عن التبيين للمـــراد	إلا بها منا ونقصا باد(١)

ومن هذا نعلم أن (عقيدة الاسماعيلية) عين عقيدة ابن عربى بلا زيادة ولا نقصان ، ولا يهمنا أن يعتقد ما شاء فهو حر ويجب أن تكون العقيدة حرة ؛ ولكن لا تلتئم عقيدته وعقيدتنا ، والقرآن الكريم يقول : « هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى (٢) » . ولا نقول : تعالى عن صفة الكمال . كما لا نقول : إن وصفه تشبيه ، بل نقول هل من خالق غير الله ؟

هذا . وإن مصطلح القوم معروف . يميلون إليه للتغطية ، ويتخذونه وسيلة للتستّر والتخفى ، ويبدون معاذير لتوجيه الناس وانصرافهم عنه حتى لا يتطاولوا عليه بألسنتهم . ولا يصعب حلّ المصطلح ، فلم يكن لُغزاً من الألغاز الممتنعة الحل .

ولشيخ الإسلام ابن تيمية رسالة فى مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود . نشرها الأستاذ السيد محمد رشيد رضا صاحب المنار وأشرف على تصحيحها فى الجزء الرابع من رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية ، سنة ١٣٤٩هـ ، وطبعت فى مطبعة المنار بمصر فى ١٠٢ من الصفحات بين فيها أقوال أهل الوحدة . ومنهم ابن عربى ، والتلمسانى فرد على أصحاب القول بها لاسيما ابن عربى ،

(١) سمط الحقائق ص ٢١ طبعة المعهد الفرنسى بدمشق للدراسات العربية — دمشق سنة١٩٥٣. نشر بتحقيق كاتب هذا المقال . وهو معد لطبعة جديدة مصححة .
(٢) سورة الحشر ، ٢٤ .

وأبطل القول بـ (خاتم الأولياء) ، وقولهم بإيمان فرعون . سيأتى ذكر الردود عليه وعلى من قال بقوله .

٢ – الفتوحات المكية :

من أعظم كتبه التى جلبت السخط عليه . وفى بحوثها استوعبت فلم تدع قولا لقائل . جاء بها :

« كنت نويت الحج والعمرة ، فلما وصلت أم القرى أقام الله سبحانه وتعالى فى خاطرى أن أعرف الولى بفنون من المعارف التى حصلتها فى غيبتى . وكان أغلب هذه ما فتح الله سبحانه وتعالى عند طوافى ببيته المكرم » .

وغالب الباطنية يذكرون الإلهامات ، وما فتح الله به عليهم بأمل أن يكتسب قولهم مكانة فى القبول ، وأن تذعن لهم النفوس مع أن هذه الآراء لا تأتلف ونصوص الشرع الشريف . وإنما هى إشراق صرف . ومعروفة قبل ابن عربى بكثير .

وقال فى الباب الثامن والأربعين :

« واعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ، ولا عن نظر فكرى ، وإنما الحق تعالى يملى لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره ، وقد نذكر كلاماً بين كلامين لا تعلق له بما قبله ، ولا بما بعده . وذلك شبيه بقوله سبحانه وتعالى : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » بين آيات طلاق ونكاح وعدة ووفاء .

يريد أنه ليس له من الأمر شىء . وإنما يتكلم دون اختيار ، وبلسان الوحى والإلهام ، تجاسر بهذا الكلام وأبدى أن القرآن الكريم مثله . وقال :

« وأعلم أن جميع ما أتكلم فيه فى مجالسى وتصانيفى إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه فإنى أعطيت مفاهيم الفهم فيه ، والإمداد منه . »

وهذه دعوى يؤيد بطلانها المخالفات لنصوص الكتاب ، ومثل هذا الزعم ما قال عن رجل سكير خرج من الخمارة فقال :

إذا العشرون من شعبان ولّتْ   فواصلْ شربَ ليلك بالنهار
ولا تشرب بأكواب صغار   فإن الوقت ضاق عن الصغار

فسمعه عابد فتأثر بما قال ، وهام فى البرية . فهم غير ما هو مفهوم من لفظ الشعر وبأمثال هذا يريد أن يقول لمن يعارضه : إنما أنت محدث فاستمع !

لا تفهم ما فهمت فليس لك إلاّ القبول والإذعان ..

وفى أول الفتوحات مقدمة فى فهرسه ذكر فيها ٥٦٠ بابا ، والباب ٥٥٩ منه باب قال فيه أنه عظيم جمع فيه أسرار الفتوحات كلها . وجد بخطه فى آخر الفتوحات ، وكان الفراغ من هذا الباب فى شهر صفر سنة ٦٢٩ هـ .

ولعل هذا أشبه برسائل إخوان الصفا ، ولأصحابها (رسالة جامعة) . فمشى على منوال القوم . وهو منهم .

واختصر الفتوحات الشيخ عبد الوهاب الشعرانى المتوفى سنة ٩٧٣ هـ وسماه (لواقح الأنوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية) . وفرغ منه فى ذى الحجة سنة ٩٦٠ هـ .

جاء فيه : وقد توقفت حال الاختصار فى مواضع كثيرة منها لم يظهر لى موافقتها لما عليه أهل السنة والجماعة فحذفت من هذا المختصر (يريد محل النظر فى التكفير) ، وربما سهوت فتتبعت ما فى الكتاب كما وقع فى البيضاوى مع الزمخشرى ثم لم أزل كذلك أظن أن المواضع التى حذفت ثابتة عن الشيخ محيى الدين حتى قدم علينا الأخ العالم الشريف شمس الدين محمد ابن السيد أبى الطيب المدنى المتوفى سنة ٩٥٥ هـ فذاكرته فى ذلك فأخرج إلىّ نسخة من الفتوحات التى قابلها على النسخة التى عليها خط الشيخ محيى الدين نفسه بقونية ، فلم أر فيها شيئاً مما توقفت فيه وحذفته ، فعلمت أن النسخ التى فى مصر الآن كلها كتبت من النسخة التى دسوا على الشيخ فيها ما يخالف عقائد أهل السنة والجماعة كما وقع له ذلك فى كتاب الفصوص وغيره .

وقد أطلعنى الأخ الصالح السيد الشريف المدنى على صورة ما رآه مكتوباً بخط الشيخ محيى الدين وغيره على النسخة التى وقفها فى قونية . قال السيد وهذه النسخة فى ٣٧ مجلداً وفيها زيادات على النسخة الأولى التى دس الملحدون فيها العقائد الشنيعة . وقد تكلم العلماء فيها (فى الفتوحات) . قال البقاعى يسميها المحققون (الفتوحات المكية)(١) .

وهنا أقول :

كان المدير الأسبق لمتحف الأوقاف الإسلامية التركية فى استنبول الاستاذ عبد القادر قد ذكر لى أنه رأى فى قونية نسخة عليها خط محيى الدين ابن عربى لكن لا أذكر عدد الأجزاء . ومن الممكن مراجعتها ، ولكن المسألة لا يحلها النقل وصحته . وإنما الواجب أن تدقق بحوثها ، ودرجة موافقتها لما هو معلوم من الدين بالضرورة وإلا فلم نكن قد عملنا شيئاً .

وقد استخرج كثير من المتصوفة رسائل من كتابه هذا بأمل بثّ آرائه ونشرها . ومنها ما نقل إلى التركية مثل كتاب (لب اللب) ويسمى (سرّ السرّ) أيضا ، ولم يعين اسم مترجمه إلى التركية .(٢) ورسائل كثيرة . وكتاب الفتوحات استوعب آراء أهل الإبطان، فلم يترك شاردة ولا واردة .

وقالوا فى عباراته فى أكثر الأحيان اضطراب . وما ذلك الا للتعمية ، ومحاولة التخلص مما يتوقع حدوثه عند الإحراج . وإلاّ فهو الأديب الذى استغلّ الأدب لتبليغ آرائه . فهو قادر على البيان ، فلا يعوزه لفظ ، ولا يعسر عليه تعبير . وصح أن يُقال فيه : يغلب الحق باطله . كفره جماعة وقطعوا بزندقته ، وإن الوقوف على كل باب منه يحتاج إلى تفصيل ، وهو المتخفى ، وله المهارة فى تبليغ آرائه . وفيها إشارات، فلم يكن على بساطته . فهو صاحب نحلة يحاول تلقينها ، ويدعو إليها ، ومنها نستخلص (عقائد المتصوفة) من الغلاة . وهى جديدة فى الإسلام .

---

(١) كشف الظنون ج ٢ ص ١٢٣٩ بتلخيص .

(٢) طبع سنة ١٣٢٨ ﻫ باستنبول .

٣ – كتاب الجلالة :

هذا الكتاب طبع فى الهند سنة ١٣٦١ ﻫ فى مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية . وفى خزانتى مخطوطة منه ضمن مجموعة . وورد ذكره بين أسماء مؤلفاته ، فلا يخطر على البال أنه مدسوس . بل نراه منسجما وآراءه الأخرى. ومطالبه فى أن البارى تعالى موجود أو غير موجود . وفى صفاته وهل يجوز نفيها ، أو إثباتها . ولا يخلو من طمطانيات للتعمية . وفيه أن الله تعالى أصل الموجودات (الأعيان الثابتة) ولا يوصف أو ينعت ، ولا يصح أن يسمى باسم الله كما أن صفاته لا يصح ذكرها سواء قبل التعينات أو بعدها فذلك تجسيم بالوجه الذى ذكرناه نقلاً عن كتاب سمط الحقائق ، وبحوثه لا تختلف عن بحوث ابن عربى ، وفيه ما يكفّر به لانكاره الوجود بقوله لا أقول موجوداً ، ولا أقول غير موجود ، والصفات كذلك يصرح بأنه لا يثبت الصفات ولا ينفيها وإنما يعتقد بأنها فى حالة الأعيان الثابتة لا يصح وصفها أو نعتها بأى نعت وإلا كان ذلك تجسيماً ، وبعد التعيينات فهى لايصح وصفه بها لأنها زائلة أو غير ثابتة .

هذا ، ومؤلفاته الأخرى كثيرة ، وعلى هذا الاتجاه .

آراء ابن عربى

وهذه مبثوثة خلال سطور كتبه . وشعره فى وحدة الوجود كثير ليعلق فى الأذهان بسرعة ، كما أنه لا يخلو من بيان (رفع التكاليف) فى حين أننا لا نرى أمة رفعت المسئولية (التكاليف) عن أفرادها . ولا تزال (قوانين العقوبات) نافذة المفعول . ومثلها (القوانين المدنية) ، فلا إباحية لدى جميع أمم العالم .

ومن آرائه :

١ – إن الولى أفضل من النبى يأخذ من حيث يأخذ الملك المبلغ إلى الرسول . وبذلك فسدت عقائد كثيرة . وتولد فى المتصوفة الغرور فصاروا

مشرعين . وصار لهم حق التحليل والتحريم . وفى هذا مخالفة صريحة للآية الكريمة «ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام لتفتروا على الله الكذب (١)» .

٢ — وحدة الوجود : ويترتب عليها أن العالم هو الله سواء أكان فى حالة الأعيان الثابتة أو التعينات كما يترتب (رفع التكاليف) و (الإباحية) على هذه العقيدة . فالعبد رب ، والله عبد . ليت شعرى من المكلف ؟

٣ — الإشراق أو الوجود المحسوس لا ينعت أبداً فى حالة الأعيان الثابتة ، ولا يصح أن يوصف . وبهذا يقولون بإنكار الصفات كما تقدم . وعندهم الفيض يفسرون به (الخلق) . ويقولون لا موجود إلا هو . أى العالم كله هو الله .

٤ — الحقيقة المحمدية : شكل آخر من وحدة الوجود .

٥ — إنكار البعث ، والثواب والعقاب . فلا أمر ولا آمر ولا مأمور .

٦ — الاعتقاد بصحة كل عقيدة حتى ولو كانت عبادة حجر أو شجر .

إلى آخر ما هنالك من أقوال تهدم المبادىء الإسلامية ، وما هو معلوم من الدين بالضرورة . وكما قلت لا تختلف عقيدته عن عقائد أهل الإبطان . فهم متحللون .

أثر الإبطان

تتجلى صفوة العقيدة الإسلامية فى آيات كثيرة تتضمن الإيمان بالله وتوحيده وتنزيهه ، وبصفاته الواردة فى الكتاب وهى الأسماء الحسنى وأنه لا تدركه الأبصار ، وليس كمثله شىء . وهكذا الإيمان بالبعث . وهذه صريحة لا تقبل ريبا ولا اشتباها . قبلها العرب وأقوام عديدة لما فيها من بساطة وإحكام . دامت إلى آخر القرن الثالث .

(١) سورة النحل ، ١١٦ .

ثم دخلتها آراء كلامية . وبقيت ظاهرة وفى هذه الأثناء دخل الإشراق . وهو القول بوحدة الوجود ، والاتحاد ، والحلول ، والقول برفع التكاليف مما يخالف النصوص القطعية المعروفة من الدين بالضرورة . وظهرت هذه الآراء على يد (الحلاج) وكانت عقيدة (الدولة العبيدية) وانتشرت فى الخفاء . وظهر ابن سينا فى كتابه (الإشارات والتنبيهات) وأوصى أن يتكتم فيه ، ولا يبذل لغير أهله . ثم ظهر السهروردى المقتول فنشرت آثاره فى الإبطان ، ولكن ابن عربى ظهر بمقياس واسع فظهرت عقائد منحرفه فى الإسلام ليس له عهد بها .

تكلم ابن عربى بصراحة أكثر وإن كان لا يخلو قوله من التواء يحافظ فيه خط الرجعة . وظهرت منه شطحات فزج فى السجن بمصر ، وأرادوا هدر دمه ، فأنقذه بعض المغاربة ، فذهب إلى مكة المكرمة ، وادعى الكشف وأوضح (أن ما بناه العقل بالكشف انهدم) ، ورغم أن لديه العلم اللدنى ، والفيض ... وقد قال الاسماعيلية أنه حجة من حججهم. وهذا غير مستبعد ، فإن عقائد القوم واحدة لا يفترق بعضها عن البعض الآخر قيد شعرة . وهكذا جميع الباطنية وغلاة التصوف على هذا .

ولا يختلف بعضهم عن بعض إلا فى أمور طفيفة وفى الرئاسة .

فظهرت له مؤلفات فى وحدة الوجود ، وفى إنكار الصفات ، ورفع التكاليف ، فدعت إلى معارضات قاسية من علمائنا .

استغل حالة المسلمين العامة من انحلال واضطراب لما حدث من حوادث عظيمة ، وفتن كبيرة من هجوم المغول والصليبيين على العالم الإسلامى . اغتنم الفرصة لبث ما عنده . ومن ثم تأثرت العقيدة الإسلامية من طريق الفلسفة الإشراقية على يد الخواجة (الطوسى) ومن طريق التصوف على يد (ابن عربى) . وتوالى بعده كثيرون ناصروا عقائد الإبطان أو الإشراق ، فتكاثرت المؤلفات وانتشرت فى الربوع الإسلامية انتشاراً هائلاً .

وإن (تاريخ التصوف) (١) كفيل بشرح ذلك .

ومن أشهر ما يستحق البحث :

١ — كتاب (حلية الأولياء) لأبى نعيم الأصبهانى . وفى مقدمته ذكر عقائدهم وذمها .

٢ — رسائل إخوان الصفا من كتبهم الأصلية . وأن الإمام محمداً الغزالى نقدها .

٣ — الإشارات والتنبيهات وشروحها . وهى من كتب الباطنية وغلاة التصوف ولباب الإشارات للفخر الرازى .

٤ — كتب السهروردى . رد ابن الجوزى على الحلاج وتلبيس إبليس له فى رد غلاة التصوف .

٥ — سمط الحقائق : من كتب الاسماعيلية ولا يختلف عما كتبوا .

٦ — الشهرزورى . فى الشجرة الإلهية وكتاب الرموز والأمثال .

٧ — عبد الكريم الجيلى فى كتبه الإنسان الكامل وغيره .

٨ — الجلال الدوانى فى زورائه وحورائه .

إلى آخر ما هنالك ...

وإن المغفور له (أتا تورك) ألغى التكايا بصورة عامة فى ٣٠ تشرين الثانى سنة ١٩٢٥ م ، وإن المسلمين عارضوهم فى عقائدهم ، وقاموا فى وجههم . وأظهروا بطلان ما يميلون إليه . وانتشرت بين ظهرانينا مؤلفات كثيرة فى الرد عليهم باللغة العربية ، وكذا فى اللغة التركية مثل كتاب (أسرار بكتاشيان) . وآخر من كتب فى الرد عليهم الأستاذ إسماعيل حقى الأزميرى رحمه الله بالتركية . وآخر من كتب عندنا فى الرد على غلاة التصوف الأستاذ عبد الرحمن الوكيل وكتابه بعنوان (أهذا هو التصوف ؟).

(١) فى التركية (تصوف تاريخى) تأليف محمد على عينى . طبع سنة ١٣٤١ هـ باستنبول وكتاب فى التصوف الإسلامى وتاريخه تأليف الأستاذ نيكلسون نقله إلى العربية الأستاذ أبو العلا عفيفى طبع فى القاهرة سنة ١٩٤٧ م.

والأمل أن يظهر لنا كتاب (تاريخ غلاة التصوف) فيما له وعليه . وغرضنا بيان (عقائد الغلاة) وإلا فإن الزهاد صلحاء الأمة فهم مقبولون فى كل عصر ومصر . ولنا فى ذلك كتاب (بغداد برج الأولياء) لم يطبع بعد .

وهنا لا أدخل فى التفصيل . وإنما أشير إلى مجموعة فى الرد على المتصوفة طبعت فى استنبول فى وحدة الوجود وفى عقائدهم الأخرى فى ١٣ ربيع من الآخر سنة ١٢٩٤ هـ . وهذه المجموعة يعوزها التحقيق .

ومجموعة أخرى مخطوطة فى الرد على ابن عربى برقم ٣٦٧٩ فى خزانة لاله لى فى السليمانية باستنبول . وهى مهمة جداً . وفيها رسائل طبعت فى مصر باسم (مصرع التصوف) سنة ١٣٧٢ هـ — ١٩٥٣ م والرسالة الأولى منهما (تنبيه الغبى إلى تكفير ابن عربى) ، والثانية (تحذير العباد من أهل العناد ببدعة الاتحاد) . وهى للعلامة ابراهيم بن عمر برهان الدين البقاعى المتوفى فى رجب سنة ٨٨٥ هـ . نشرتا بتحقيق الأستاذ عبد الرحمن الوكيل (١). ولابن الغرس (محمد بن محمد بن خليل البدر بن الغرس) كتاب فى الرد على البقاعى دفاعاً عن ابن الفارض وتوفى سنة ٨٩٤ هـ — ١٤٨٩ م . ورسائل أخرى منها ما هو مذكور فى المجموعة الأولى . ومنها (فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين) للعلاء البخارى (٢) من علماء الشام . وعندى مخطوطة منقولة من أصلها بقلم تلميذه النويرى . وهى صحيحة .

وهناك مؤلفات كثيرة بينها رد على ابن عربى ، وعلى غيره من الغلاة منها :

١ — كشف الغطا عن حقائق التوحيد وعقائد الموحدين . لبدر الدين حسين ابن الأهدل .

٢ — السيوف المشهورة فى ابن عربى وكلماته المحذورة . لأبى بكر ابن عبد الله البدرى الدمشقى .

---

(١) طبع مصرع التصوف سنة ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٣ م فى مطبعة السنة المحمدية فى القاهرة .

(٢) ترجمته فى الأعلام للأستاذ خير الدين الزركلى ج ٧ ص ٢٧٦ الطبعة الثانية .

٣ — أشعة النصوص . لعماد الدين أحمد الواسطى .

٤ — تنبيه الغبي بتبرئة ابن عربي برقم ٣٦٤٥ فى خزانة لاله لى باستنبول وهو للسيوطى أوله: الحمد لله والسلام على عباده الذين اصطفى... وفيه تحامل كبير عليه ، وأمر بإحراق كتبه . ونقل تلميذه ما يخالف ذلك ولا يلتفت إليه .

٥ — كتاب التقى الفاسى فى ترجمة ابن عربى للتحذير منه .

٦ — العلامة الكمال إمام الكاملية (١) . توفى سنة ٨٧٤هـ — ١٤٧٠م .

٧ — القول المنبى فى أخبار ابن عربى للسخاوى (٢) .

٨ — المعزة فيما قيل فى ابن مزة . (٣) لابن طولون مطبوعة بين رسائل تاريخية فى دمشق .

٩ — تحذير العباد من الحلول والاتحاد . لابن طولون . أولها الحمد لله وكفى ...

وهناك مؤلفات فى الانتصار لابن عربى أو ذكر مناقبه :

١ — الفتح المبين فى اعتراض المعترض على محيي الدين . للأستاذ الشيخ عمر حفيد الشهاب أحمد العطار (٤) .

٢ — البرهان الأزهر فى مناقب الشيخ الأكبر . للشيخ محمد رجب حلمى . طبع سنة ١٣٢٦هـ وبهامشه ترجمة الكتاب المذكور إلى التركية .

٣ — وحدة الوجود ومحيي الدين. بالتركية لإسماعيل فنى ينتصر له .

٤ — شيخ أكبرى نيجين سوه رم ؟ (لماذا أحب الشيخ الاكبر ؟) للأستاذ محمد على عينى باللغة التركية (٥) .

٥ — محيي الدين للأستاذ طه عبد الباقى سرور .

---

(١) الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ ص ٣٧٩ طبعة بغداد .

(٢) الإعلان بالتوبيخ ص ٢١١ .

(٣) الإعلان بالتوبيخ ص ٢١١ .

(٤) طبع فى مصر فى المطبعة الخيرية سنة ١٣٠٤ هـ .

(٥) تأليف محمد على عينى مدرس تاريخ الفلسفة فى مدرسة دار الرشاد باستنبول . طبع فى مطبعة الأوقاف الإسلامية سنة ١٣٣٩ رومية ١٣٤١ هـ .

٦ — (التصوف الثورة الروحية فى الإسلام) . تأليف الأستاذ أبو العلا العفيفى .

هذه أهم المؤلفات ، ولم تستطع أن تدفع ما توجه عليه من اعتراضات تخالف الدين بل الاضطراب ظاهر عليها . وما ذلك إلا أن النصوص الدينية صريحة . وتجابه ما نسب إليه من عقائد بحيث لا تقبل تأويلاً يحتمله اللفظ فى حين أننا نراهم قد قبلوها بلا تأويل . وما عرف له من عقائد عبارة عن اعتقاد بأن المادة هى الله سواء فى حالة أنها (أعيان ثابتة) ، أو أنها (تعينات) .

وهؤلاء اعتنقوا عقائد لا تمت إلى الإسلام بصلة . وجل ما أرادوا أن يعكروا بفساد آرائهم صفوة العقيدة الحقة ، ويشوشوا النظام بين المسلمين . ويفرقوا كلمتهم أو أن يقبلوا عقائد وثنية لم يفكروا فى حقيقتها . وهى ليست أكثر من عبادة المادة وقبول ألوهيتها . وبقوا مصرين على عنادهم بما لم يعرفه الإسلام فى نصوصه الصريحة بل هى على الضد منه . ومؤلفاتهم طافحة بدعاواهم الفارغة ، فتمكنوا أن يستهووا كثيرين ، فانقادوا لهم ، وقبلوا آراءهم ، لما هولوا به من دعوى (الكشف) ، و (الإشراق) ، و (الفيض) ، والوصول إلى (العلم اللدنى) .

حاول ابن عربى بث دعوته ، وسمم أفكار الناس بما زوقه من قول وقام بما زاغ به عن الإسلام ، فأدى ذلك إلى نتائج خرجت بالناس عن الإسلام . وجاء على نهجه ابن سبعين . وصدر الدين القنوى ، وجلال الدين الرومى ، والشهرزورى ، وعبد الكريم الجيلى ، وآخرون .

هذا . ولا أرى معنىً فى الانتصار له ، فأقواله بين مدسوس ومكذوب عليه من أهل الإبطان ، وبين ما هو معروف بالنسبة إليه ، إلا أنه مؤول مع أن التأويل والدس لا يكون عاما فى آرائه كلها ، مع أن الدس يتخفى بصورة لا يشعر بها كل أحد . ولكن هذا مطعون فيه من الأول إلى الآخر . والتعصب ليس من شأن المسلم الخالص المجرد من الأهواء .

نحن لا نكبر الأشخاص فنؤوّل ما قالوا ، وأن نتحرى الوسائل للذبّ عنهم ، أو ترقيع ما قالوا لاسيما وما لا يأتلف وصراحة الكتاب ، أو ما علم من الدين بالضرورة . وقاعدتنا أن نعرض القول على الكتاب لنتبين حقيقته . ولا شكّ أن الأستاذ طه عبد الباقى سرور ، والأستاذ أبو العلا عفيفى قد أخطآ الصواب فيما ذهبا إليه .

وصفوة القول : أن الناس فتنوا بابن عربى من جراء إظهاره الصلاح والتقوى فتبين أنه عدوّ الرسوم ، وأكثر من تمسك بأقواله الباطنية وغلاة التصوف . وإن أعظم ما فيها اعتقاد الألوهية فى الأشخاص .

وعلى كل حال نريد معرفة (فلسفة الإشراق) ، وعقائدهم لا أن نتخذها عقيدة لنا باعتبار أنها عقيدة من عقائد المسلمين . ونريد أن نعلم الوحدة والاتحاد والحلول والتناسخ لا أن نجعلها عقيدة لنا بل لنتوقّى أمرها ، وألا تتسرب إلينا على قاعدة :

عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه

ولما كان أتباع هذا الرجل قد تكاثروا فلا نهمل أقواله بلا جواب لئلا يظن فيها أنها إسلامية ، فتنال مكانة فى النفوس . فالمسلمون لا يتحملون أن تثبت عقائد زائغة ، تعلن بين المسلمين . فنحن لا نصبر على هؤلاء ، ولا نقبل أن يذيعوا ما عندهم ، بل من حقنا أن نجيب هؤلاء على أقوالهم .

والحرية مهما كانت واسعة المدى فلا تقبل ما يشوش العقيدة ، ويفسد عليها أمرها . فالجواب ضرورى ، كما أن الدليل إذا طرقه الاحتمال بطل به الاستدلال وتنظيم البحوث فى النقد ضرورى . وأن يسمح للجواب ، فلا يترك هؤلاء وشأنهم يصولون ويجولون . والحق أحق أن يتبع . فلا يقبل كل قول من كل قائل دون مناقشة . نعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا .

والله ولى الأمر .

الباب الثاني

آراؤه

الفصل السابع

فَلسَفَةُ الأخْلاقِ الصُّوفيَّة عِنْدَ ابن عَرَبي

للدكتور توفيق الطويل

تمهيد فى إطار البحث — المثل الأخلاقى الأعلى عند الصوفية — مكان ابن عربى من هذه التجربة الروحية — المشكلة الأخلاقية فى ضوء وحدة الوجود — ارتفاع التبعة الأخلاقية عن المحب الواصل الى الله — تعقيب .

إطار هذا البحث :

من الواضح أن التجربة الروحية التى عاشها الصوفية وفلسفوها تستند إلى مقومات أخلاقية لا تخفى ، لأنها مجاهدة للنفس الأمارة بالسوء ومعاناة لتجربة التصفية والتطهير ، بالتجرد عن علائق البدن وإغفال نوازعه ، فيتيسر للصوفى أن يترقى فى سلم معراجه الروحى حتى ينتهى إلى الفناء عن كل ما سوى الله ، و البقاء بالله وحده — وهو المحبوب الذى يأنس العبد بقربه ويرى جماله فى قلبه ، ويستشعر السعادة العظمى بالفناء فيه .

وقد كانت السعادة منذ الماضى السحيق — عند فلاسفة الأخلاق من اليونان خاصة — غاية قصوى لحياة الإنسان ومعياراً لأحكامه ، وقد ظلت طوال العصور الوسطى تحتل مكان الصدارة من تفكير المسلمين فلاسفة وصوفية ، كانت السعادة تأملاً عقلياً ينتهى باتصال الإنسان بالعقل الفعّال عند الفلاسفة من أمثال الفارابى ، ومجاهدة للنفس حتى تصفو مرآتها ويرتفع

عنها حجاب الحس فيكون الفيض أو الألهام — فيما قال الغزالى — أو اتحاد الناسوت باللاهوت — فيما قال يزيد البسطامى — أو حلول الخالق فى المخلوق — فيما ذهب الحلاج — أو وحدة الوجود التى تجمع بين الحق والخلق — فيما أكد ابن عربى .

عاش ابن عربى هذه التجربة الروحية التى عاشها غيره من الصوفية فشغل شطراً كبيراً من حياته بالمجاهدة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ونحوها مما يزاوله الصوفية جميعاً ، وسيان بعد هذا أن تكون تجربته قد سبقت فلسفته التى انتهت إلى وحدة الوجود ، أم أعقبت قيامه بوضع هذه النظرية ، سيان أن يكون ابن عربى صوفياً تفلسف على طريقة الحلاج وابن سبعين — أو فيلسوفاً تصوف — على طريقة الفارابى وابن سينا — إذ يكفى أن يكون قد عانى هذه التجربة وعاشها وحاول تفسيرها فيما خلف لنا من كتاباته ، حتى تجتمع له فلسفة أخلاقية — وإن بدت متناثرة فى مؤلفاته هنا وهناك ، ومعنى هذا أن ابن عربى قد شارك غيره من الصوفية فى مقومات التجربة الصوفية ، وإن كانت نظريته فى وحدة الوجود قد تأدت به إلى الاختلاف معهم فى الكثير من مقومات المشكلة الأخلاقية . ومن هنا وجب أن نمهد بكلمة عن الجانب الأخلاقى المشترك بين ابن عربى وغيره من الصوفية ، وأن نعقب بالحديث عن المقومات الأخلاقية التى انفرد بها ابن عربى فيلسوفاً أخلاقياً ، فنحدد موقفه من المشكلة الأخلاقية فى ضوء نظريته فى وحدة الوجود ، وذلك بعرض رأيه فى الجبرية التى تسود الكون ، ومكان الإرادة الإلهية والإنسانية منه ، مع بيان موقفه من الخير والشر والثواب والعقاب ، وتحديد مكان الإلزام الخلقى من مذهبه ، وكيف انتهى فعلاً إلى رفع المسئولية الخلقية عن الإنسان عامة ، وعن العارف المحب الواصل إلى الله بوجه خاص ، وإن كانت عناصر فلسفة ابن عربى الأخلاقية قد شاعت فى تأويلاته المتناثرة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى فسر بها تعاليم الدين الإسلامى .

وعلينا أن نلاحظ ونحن فى مستهل هذا البحث أن رسالة «الأخلاق التى

نشرت معزوة إلى ابن عربى قد ثبت أنها منحولة ، وأن واضعها هو يحيى ابن عدى النصرانى اليعقوبى ، وأن فلسفة ابن عربى الأخلاقية تلتمس فى كبرى مؤلفاته — ولا سيما الفتوحات المكية وفصوص الحكم — وعليهما خاصة سيكون معولنا فى هذا البحث .

المثل الأخلاقى الأعلى عند الصوفية :

توارث المسلمون علم (فلسفة) الأخلاق عن اليونان . وقل منهم من كتب فيه بطريقة علمية ، ويكاد لا يخطىء من يقول إن فلسفة الأخلاق فى الإسلام قد نبتت فى ظل التصوف ، ونمت بجهود أهله الذين عبروا بحياتهم العملية عن نوع من المثل الأخلاقى الأعلى ، وفلسفوه بتأويلاتهم للتجربة التى عاشوها ، وقد شبه الكثيرون منهم علم الأخلاق بعلم الطب ، وعدوا الرذائل أمراضاً نفسية ، وجعلوا صناعة طبيب الأرواح مداواة الأمراض وحفظ الصحة ابتغاء السعادة .

والأصل فى التصوف العكوف على العبادة ، والانقطاع إلى الله ، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ... فيما يقول ابن خلدون فى مقدمته ، ثم أدركته تطورات يعنينا منها أنه أضحى طريقة يعيشها السالك إلى الله ، أو معراجاً روحياً ينتقل فيه الصوفى من عالم الظاهر إلى عالم الباطن ، أو سفراً روحياً قوامه المجاهدة التى تسلم صاحبها إلى الكشف والإشراق ، والرجل عند هؤلاء الصوفية لاينال درجة الصالحين حتى يجوز ست عقبات ، أولها أن يغلق باب النعمة ويفتح باب الشدة ، والثانى أن يغلق باب العز ويفتح باب الذل ، والثالث أن يغلق باب الراحة ويفتح باب الجهد ، والرابع أن يغلق باب النوم ويفتح باب السهر ، والخامس أن يغلق باب الغنى ويفتح باب الفقر ، والسادس أن يغلق باب الأمل ويفتح باب الاستعداد للموت(١) ، وقيل إن

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٦٤ .

هذه المجاهدة تتمثل فى حياة الزهد الذى يقترن بإرادة الحرمان من الدنيا ومباهجها ، والتصميم على الانصراف حتى عما أباحه الشرع منها، وتجريد النفس من علائق البدن ، ومحاربة نوازعه الحسية ، أو التحقق بفضائل الطريق من فقر وقناعة وصبر ورضا ومحبة إلهية ، ومن أجل هذا اقتضت الاعتزال عن الناس والاختلاء ابتغاء الانقطاع لعبادة الله ، والانصراف عن الثرثرة التماساً لمزاولة الحياة الروحية ، وتحصيل العلم كشفاً وإشراقاً ، ويفرق الغزالى بين الإلهام والتعليم ، فى استكشاف الحق ، فيقول : إن الطريق يقوم على : «تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة ، وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ... وإذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة ، وأشرق النور فى القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ... فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر ،وفاض على صدورهم النور ،لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب،بل بالزهد فى الدنيا والتبرى من علائقها وتفريغ القلب من شواغلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ..»(١). وبمثل هذا تتطهر النفس ، وتصفو مرآة القلب ويرتفع حجاب الحس ويتصل الإنسان بربه — أى بمحبوبه الأعظم — خلال مراحل هى المقامات — من توبة وقناعة وزهد وفقر وصبر .. تقع أثناءها أحداث نفسية هى الأحوال — من فناء وبقاء ، صحو وسكر ، جمع وفرق ...

وتمثل المجاهدة الجانب الأخلاقى فى حياة الصوفية ، وتتمثل فى إيثار ما لله على ما للنفس ، وتغليب مرضاته تعالى على الاستجابة لأهواء الذات ونزواتها ، وهى محاولة وعرة للتخلص من الصفات القبيحة ومحاسبة النفس على آثامها ، لأنها تبدأ بالتوبة التى تحرر السالك من قيود الشهوات ومغريات الرغبات حتى يفطم نفسه عن المألوفات ، ويصرفها حتى عن المباحات فيما أشرنا من قبل، وبمقدار ما يكون زهد السالك فى متع الدنيا ومباهجها ، يكون اقترابه من الله وإقباله على حبه وحرصه على مرضاته ، فالمجاهدة تستهدف إزالة العوائق التى

(١) الغزالى : الأحياء جـ ٣ ، ص ١٦ .

تحول دون الاتصال بالله ، وذلك إنما يكون عن طريق الفناء الذى يعد آخر درجات المعراج الروحى ، وهو حال تختفى فيها إرادة الإنسان وشخصيته وشعوره بذاته فلا يرى فى الوجود غير الله وإرادته وفعله ، يقول القشيرى « إن من ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال إنه فنى عن شهواته ، فإذا فنى عن شهواته بقى بنيّته وإخلاصه فى عبوديته ، ومن زهد فى دنياه بقلبه فنى عن رغبته ،فإذا فنى عن رغبته فيها بقى بصدق إنابته ، ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذه من رعونات النفس يقال : فنى عن سوء الخلق ، فإذا فنى عن سوء الخلق بقى بالفتوة والصدق (١) .. »

وهكذا بدا التصوف منذ القرن الثالث للهجرة طريقاً لتصفية النفس ، وتحصيل المعرفة بالكشف والإشراق (وليس بالعقل كما هو الحال عند المتكلمين والفلاسفة) ، وسمى صاحب الكشف بالعارف الواصل إلى الله عن طريق قلبه الذى صفت مرآته وانجلت غشاوته وزالت عنه حجب الحس .

بهذا نرى أن التصوف حين كان فى أولى مراحله استجاب الصوفية لتعاليم الله خوفاً من عذابه أو طمعاً فى نعيمه ، وإيماناً منهم بأنّ العالم يخضع لإرادة الله القاهرة المطلقة ، ولكن الصوفية قد اتجهوا منذ القرن الثانى للهجرة إلى حب الله حباً عبروا عنه بفنائهم عن أنفسهم وبقائهم بالله وحده ، وجعلوا هذا الحب غاية حياتهم وملتقى آمالهم ، وعندئذ حرصوا على الاستجابة لتعاليم الله بباعث من حبهم له ورغبتهم فى كسب مرضاته ، وجاء هذا إيماناً منهم بأن العالم ليس إلا مجلى لجمال الله ومحبته ، وتحول الله عند الصوفية من معبود يخافه الصوفى ويرهبه ، إلى محبوب يأنس بقربه ويتطلع إلى مرضاته ويسعد بحبه ، وأضحى هذا الحب جماع الأخلاق الشرعية — فيما ذهب ذو النون المصرى — لأنه أوجب على المحب أن يحب ما أحب الله، وأن يبغض

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٤٨ .

ما أبغضه ، وأن ينصرف عن كل ما يشغل الله ، ويقتدى برسول الله ويلزم سنته ، قال تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله (١) » وبهذا ارتدت أخلاق السالكين إلى الحب الإلهى ، لأن قوامه إيثار ما لله على على ما للنفس ، والتضحية فى سبيل الغير ، وتطهير القلب من آفات الرذائل ، وطاعة الله ، وإقامة حدوده حتى قال يحيى بن معاذ الرازى : « ليس بصادق من ادّعى محبته ولم يحفظ حدوده . »

مكان ابن عربى من هذه التجربة الروحية :

قلنا إن ابن عربى قد عاش التجربة الروحية التى عاشها غيره من الصوفية ، وأنه عانى المجاهدة والمراقبة والمحاسبة ونحوها ممـا عاناه غيره فانتهى إلى نظرية فلسفية فى وحدة الوجود جمع فيها بين الله والعالم فى حقيقة واحدة ، وترتبت على هذه النظرية نتائج ميزّته من غيره من الصوفية من ناحية ، وكان لها نتائج لها خطرها فى تاريخ الفكر عامة والفكر الأخلاقى بوجه خاص .

أما الجانب الذى شارك فيه غيره من الصوفية فيبدو فيما كتبه عن المجاهدة والجوع والفقر والزهد والقناعة والصبر والرضا وغيره من مراتب المعراج الروحى .

وقد رأى ابن عربى — كما رأى غيره من الصوفية خاصة — أن الغاية القصوى لحياة الإنسان هى السعادة أو الكمال ، يقول : « كذلك الإنسان خلق للكمال ، فما صرفه عن ذلك الكمال إلا علل وأمراض طرأت عليهم...(١) » وما هذه العلل إلا حجاب الحس الذى يعوق السفر إلى الله ، ولا يزول بغير المجاهدة التى عرفها بأنها « حمل مشقة وجهد نفسىٍّ وحسىٍّ » ، وقد تحدث فى فصل طويل من فتوحاته عن « كيمياء السعادة » التى تترقى بها النفوس الخسيسة حتى تحقق أقصى غاياتها من الكمال ، تشبيهاً للتغير الذى

---

(١) سورة آل عمران ، آية ٣١ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية ٢ : ٢٧٠

يدرك الحياة النفسية عند السالكين إلى الله ، بالتغير الذى يدرك العناصر الخسيسة حين تتحول فى الكيمياء الطبيعية إلى ذهب ، عن طريق السفر إلى الله فى معراج روحى تحدث عنه ابن عربى فى أكثر من كتاب من كتبه ، وأبان عن مراحله والترقى فى مقاماته وجاهر بأن ما يعوق النفس عن التوصل إلى كمالها هو حجاب الحس الذى يرتفع بمجاهدة النفس ومحاربة نزواتها وقمع شهواتها حتى تتحقق لها التصفية والتطهير ، فندرك بالكشف ألا موجود إلا الله وأن سائر الممكنات صورة يتجلى فيها ، ولا يتحقق هذا بنظر عقلى ولا إدراك حسى ، بل الذوق — أو العيان الذى يقابل البرهان عند الفلاسفة ، ومن أجل هذا أوجب على من ينشد السعادة أن يسعى إليها بالعمل والتقوى والسلوك حتى يكون الكشف المحقق الذى لا تدخله الشبه ، وذلك إنما يكون «بكثرة الطاعات حتى يكون الحق سمعه وبصره وجميع قواه ، فيعرف الأمور كلها بالله ، ويعرف الله بالله» ، ويناشد من يريد التحقق بهذا المقام فيقول «اشتغل بامتثال ما أمرك الله به من العمل بطاعته ومراقبة قلبك قلبك فيما يخطر فيه ، والحياء من الله والوقوف عند حدوده والانفراد به ، وإيثار جنابه حتى يكون الحق جميع قواك (١) ...»

وعرض ابن عربى للمعراج الروحى فى كتاب «الإسرا إلى المقام الأسرى» فأشار إلى أن النفس تترقى فيه من عالم الشهوات إلى عالم الروح حيث يحيا السالك بالإيمان والفضائل التى تتحقق بالمجاهدة ، وقد شبهه بالمعراج النبوى وجاهر بأن الصوفية ورثة النبى الذين يلتزمون بشريعته ويعملون بسنته ، يتحقق لهم القرب من الله بدوام ذكره والتأمل فى أسرار كتابه ، والبراق الذى يحملهم إلى الله هو المحبة الإلهية ، فإذا بلغوا النور — الذى رمز له بالمسجد الأقصى — اقتدوا بالنبى فى الوقوف إلى جانب حائطه — وهو صفاء القلب — فإذا شربوا اللبن الذى رمز به للعلم اللدنى والكشفى — طرقوا أبواب السماء — التى رمز بها لمجاهدة النفس — ورأوا وراء أبوابها الجنة والنار ، ووصلوا

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية ٢ : ٢٩٧ — ٨

إلى شجرة المنتهى — الإيمان — وأشبعوا أنفسهم من ثمارها ، وبهذا ترتفع عن قلوبهم الحجب ، وتتكشف لهم الأسرار .

بل صوّر ابن عربى المعراج الروحى فى صورة أكمل من هذه الصورة فى فتوحاته ، فى الفصل الذى أشرنا إليه من قبل عن كيمياء السعادة (١) ويوصى ابن عربى من ينشد السعادة أو الكمال أن يسترشد برسول الله ، ولا يقنع بهدى العقل كما يفعل الفلاسفة والمتكلمون حتى لا يتخلف فى الطريق ، ويتصور فى معراجه الروحى اثنين يسلكان إلى الله ، أحدهما يتبع رسول الله ويقتدى به فيحصل علمه كشفاً وإشراقاً ، وثانيهما فيلسوف « يأخذ العلم بالأدلة العقلية من النظر الفكرى » ، يبدءان على اتفاق فى مزاولة الرياضة النفسية ، ويمارسان المجاهدة . « كل منهما بطريقته ، هذا بنظره ، وهذا بما شرع له أستاذه ومعلمه المسمى شارعاً » فإذا تخلصا من قيود الجسم انفتحت لهما أبواب السماء وسارا فى طريقهما متفقين أول الأمر ، ثم يفترقان فإذا الفليسوف المتعقل وقد تملكته الحيرة وتولاه الغم واستغرقه الندم على ما فات ، وإذا التابع مُهتَدٍ بنور الإيمان إلى شهود تتكشف فيه أسرار الذات الإلهية ، وتتحقق له السعادة العظمى .

ومع هذا فإن ابن عربى يجاهر بأن العارف — بالغة ما بلغت مرتبته فى الفناء — لا يستطيع أن يتخلص من نفسه وأن يمحو منها كل آثار عبوديته ، ومن أجل هذا نصح العارف ألاّ يدعى مقام الربوبيه ، وأن يبقى على عبوديته (٢) . وقد صور ابن عربى العارف الذى جمع بين وحدة الشهود ووحدة الوجود فحقق السعادة العظمى فى صورة « الإنسان الكامل » وقد قيل إنه واضع هذا الاصطلاح الذى تعمق معناه بعده عبد الكريم الجيلانى (٣) وهو يمثل كل معانى الكمال الإلهى ومن ثم كان أحق الموجودات بأن يكون خليفة الله فى

---

(١) المصدر نفسه ٢٧٠ وما بعدها .

(٢) ابن عربى فصوص الحكم : ٢ : ٨٤

(٣) فى كتابه : الإنسان الكامل فى معرفة الأوائل والأواخر — جزءان .

كونه ، وهو يتمثل فى الأنبياء والأولياء بحقائقهم وليس بأشخاصهم ، وفى مقدمتهم النبي محمد (بحقيقته وليس بشخصه) فإن جميع الأنبياء يرثون العلم الباطني عن الحقيقة المحمدية لأنها مصدر كل وحيٍ وكشفٍ وإلهام(١) . أما كيف اجتمعت الصفات المحمدية فى محمد صلى الله عليه وسلم فيقول ابن عربى فى ذلك : « اعلم أن الله تعالى لما خلق الخلق خلقهم أصنافاً ، وجعل فى كل صنف خياراً ، واختار من الخيار خواص وهم المؤمنون ، واختار من المؤمنين خواص وهم الأولياء واختار من هؤلاء الخواص خلاصة وهم الأنبياء ، واختار الخلاصة النقاوة وهم أنبياء الشرائع المقصورة عليهم ، واختار من النقاوة شرذمة قليلة هم صفاء النقاوة المروقة وهم الرسل أجمعهم ، واصطفى واحداً من خلقه هو منهم وليس منهم ، هو المهيمن على جميع الخلائق جعله عمداً أقام عليه قبة الوجود ، وجعله أعلى المظاهر وأسناها ، صح له المقام تعييناً وتعريفاً ، فعلمه قبل وجود طينة البشر وهو محمد صلى الله عليه وسلم لا يكاثر ولا يقاوم ، وهو السيد ومن سواه سوقة (٢) . . »

محمد هو الإنسان الكامل بإطلاق ، يليه الأنبياء فالأولياء ، ولكل عصر إنسانه الكامل ، وقد جاهر ابن عربى بأنه إنسان عصره الكامل .

وقد انتهى ابن عربى — كما انتهى كثيرون من الصوفية إلى وحدة الشهود التى تتحقق بالفناء الذى ينكشف فيه للسالك التوحيد بمعناه الصوفى ، بعد استغراق المحب فى محبوبه وفنائه فيه حتى لا يرى غير الله ، ولكن الجديد فى فلسفة ابن عربى نظريته فى وحدة الوجود ، وقد ترتبت عليها نتائج يعنينا منها موقفه من المشكلة الأخلاقية .

وقد عرض نظريته فى فتوحاته وفصوصه بشيء كثير من التفصيل ، ومؤداها أن الوجود كله حقيقة واحدة ، وأن تمثل لحواسنا متكثراً فى موجوداته الخارجية ، أو بدا لعقلنا ثنائياً يتألف من الله وعالم الأعيان ، إنه حقيقة واحدة

---

(١) ابن عربى فصوص الحكم : ١ — ٥٠ ، ٥٤ ؛ ٢ : ٣ و ٣٧ — ٩ و ١٤٢ .

(٢) ابن عربى : الفتوحات المكية ٢ : ٧٣ — ٤

هى الله من حيث هى موجدة لذاتها ، وهى العالم من حيث هى موجودة بذاتها ؛

وعن وحدة الوجود تفرع مذهبه فى الحب الإلهى ، ونشأ موقفه من مقومات الأخلاق ، فالأعيان مجرد صور يتجلى فيها الله ، وكل جميل مجلى للجمال الإلهى المطلق ، وكل محبوب مجلى للمحبوب الأعظم ، والحب إن تمكن من قلب صاحبه مثل له محبوبه حتى لا يرى إلا صورته ، ولا يسمع إلا حديثه ، وعندئذ لا يملك السالك المحب إلا أن يعمل بتعاليم محبوبه ، حباً له وكسباً لمرضاته ، لا خوفاً من ناره ولا طمعاً فى نعيمه ، وهذا هو الحب الروحانى (١) وغايته أن يصير ذات المحبوب عين ذات المحب ، وذات المحب عين ذات المحبوب ، وفى هذا تقوم السعادة العظمى التى يستهدفها السالك إلى الله .

المشكلة الأخلاقية فى ضوء وحدة الوجود :

كان لنظريته السالفة فى وحدة الوجود أثرها الملحوظ فى تصوره لمقومات المشكلة الأخلاقية ، وعلينا — لكى نتبين حقيقة ذلك — أن نعرض لمذهبه فى الجبرية ومكان الإرادة الإلهية والإنسانية منه مع بيان علاقة هذا بموقفه من الخير والشر والثواب والعقاب ، وحقيقة الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية ، وأن نعرف خلال ذلك مكان الإلزام الخلقى من مذهبه ، وكيف انتهى إلى رفع التبعة الأخلاقية عن الإنسان عامة ، والعارف المحب الواصل إلى الله بوجه خاص .

نشأت عن نظريته فى وحدة الوجود فلسفته الأخلاقية التى تدور فى فلك جبريته الصارمة ، وهى ليست جبرية مادية كتلك التى صدرت عن وحدة الوجود الرواقية ، ولا تشبه جبرية غيره من المسلمين من أمثال الجهمية الذين افترضوا العالم مُسَيّراً بقوة عليا هى الله ، ولا تقارب رأى الأشعرية الذين يقولون إن الله هو خالق الإنسان وأفعاله ، ولكن مؤداها القول بأن القوانين المغروسة فى جبلة الوجود قوانين إلهية طبيعية معاً ، وهى التى تقرر مصير

---

(١) انظر خاصة الفتوحات المكية ٢ : ٣٣٥ وما بعدها .

العالم ، وأن التسليم بها هو الذى تأدى إلى رضاء الصوفى المطلق بقضاء الله وقدره ، ومحاولته التحرر من ربقة العبودية الشخصية للتحقق بالوحدة الذاتية مع الله (١) ، فكل شىء فى العالم يجرى بمقتضى قانون الجبرية الأزلية ، ويقتضى هذا الاعتقاد بأن كل إنسان يولد عاصياً أو مطيعاً ، شريراً أو خيراً، وفقاً لما طبعت عليه عينه الثابتة فى العلم القديم (٢) .

ويعرض ابن عربى لتفسير القضاء والقدر فيقول إن القدر تعيين وقوع شىء على ما هو عليه فى وقت محدد ، وأن القضاء — الذى يعقبه — يتمثل فى حكم الله بأن تكون الأشياء على ما هى فى ذاتها على نحو ما عرفها منذ الأزل(٣) وبهذا يكون كل شىء قد تقرر مصيره وفقاً لما اقتضته طبيعته الثابتة ، والله يعرف ذلك منذ الأزل ولا يستطيع أن يغير منه شيئاً ، لأن إرادته تقصر عن المستحيل قال تعالى : « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون (٤) » وقال : « وما أنا بظلاّم للعبيد (٥) » .

ويرى ابن عربى أن الإرادة الإلهية يراد بها العناية الإلهية ، أو الأمر التكوينى الذى يشبه فى مذهبه الجبرى القانون العام الذى يحكم الوجود ، وبمقتضاه يسير كل شىء فى الكون حتى أفعال الإنسان تجرى وفاقاً له .

وتمشّياً مع هذا يرى ابن عربى أن كل ما يبدو من خير أو شر مُقدَّرٌ أزلا بمقتضى طبيعة الوجود نفسه ، وينشأ عن هذا (وجود خير أو شر) مهتدون أخيار وضالون أشرار ، والله يعلم الأشياء على ما هى عليه ، ويريدها كما يعلمها (٦) فالعبد يأتى الشر بمقتضى مشيئة إلهية — أو أمر تكوينى — أى أن

---

(١) فصوص الحكم ٢ : ٢٢ .
(٢) المصدر نفسه ١٥٨ — ٩ .
(٣) ابن عربى : فصوص الحكم ١٥٥ — ٦ .
(٤) سورة النحل آية ١٦ ، وانظر سورة آل عمران آية ٣ .
(٥) فصوص الحكم ١ : ٤ .
(٦) المصدر نفسه : ج١ و ١١٨ ؛ ٢ : ٦٢ — ٣ .

الشر اقتضته طبيعة عينه الثابتة ، وقضى الله بذلك منذ الأزل ، ففعل الشر لا يوصف فى ذاته بأنه خير أو شر ، إنما يوصف بذلك حين يقاس بالمعايير الخلقية أو الدينية — وهى الأوامر التكليفية (١) — إن أفعال الناس جميعاً تصدر بمقتضى الإرادة الإلهية (الأمر التكوينى) وإن خالف بعضها أوامر الله التكليفية . إن أفعال الإنسان تصدر عن نفسه ؛ ولكن بمقتضى طبيعته، والقوانين التى تحكمه وهى منذ الأزل ثابتة غير متغيرة حتى أن الله نفسه لا يملك تغييرها ، والإنسان يختار من بين الأفعال الممكنة فعلا يريده الله منذ الأزل ، إن عناية الله قد اقتضت أن تتحقق أفعال الناس على نحو مااستقر فى أعيانها الثابتة بمعنى أن الإنسان إذا أتى خيراً جاء هذا عن استعداده الأزلى لإتيان الخير ، وإذا أتى شراً صدر هذا عن استعداده الأزلى لإتيان الشر ، وجنى العبد فى الحالين ثمرة عمله أى ثمرة ما فُطر عليه منذ الأزل (٢) ، فالشر يُفسر بأن الله قد أمر صاحبه بما يخالف إرادته الإلهية « ولا يكون إلا ما أراد الله ، ولهذا كان الأمر ، فأراد الأمر فوقع ، وما أراد وقوع ما أمر به المأمور، فلم يقع من المأمور فسمى مخالفة أو معصية (٣) ، فكل موجود يعين مصير نفسه ويحقق لها السعادة أو الشقاء ، وكل ما ينشأ عن أفعالهمن مَدْحٍ أو ذمّ مرده إلى عينه الثابتة التى اقتضت صدور هذه الأفعال عنه منذ الأزل ، والله يأمر العبد بأن يأتى أفعالا ، وينهاه عن أخرى ويريد الله فى نفس الوقت أن يطيعه بعض الناس ، وأن يعصيه بعضهم الآخر ، وهو تعالى لا يعلم إلاماهو واقع ولا يريد إلا ما يعلم ، فالعبد فى كل أفعاله — خيراً كانت أو شراً — يطيع الإرادة الإلهية لأنه لا يأتى منها إلاما طابق إرادته الإلهية ، فإنْ أتى فعلا طابق الأمر أو النهى الإلهى كان طاعةً أو خيراً وإلا كان معصية أو شراً ، ومن أجل هذا جاءت كل المعاصى والشرور بمقتضى إرادة الله وعلمه الأزليين »(٤)

---

(١) المصدر نفسه ١ : ٤١ ، ٢ ، ٦٥

(٢) فصوص الحكم : ١ ، ٤١ ، ٢ : ١٦٣ .

(٣) فصوص الحكم : ١ : ٩٨

(٤) المصدر نفسه ١ : ٩٨ — ٩ ج ٢ : ١٠٣ — ١٠٤

وهكذا استبعد ابن عربى رأى المعتزلة الذين جعلوا الإنسان رب أفعاله ، فقال إنها ليست من عمله لأنه مجرد قابل لا يملك إتيان فعل إلا إذا اكتسب قوة الفعل من فاعل ، والفاعل هو الله ، إنما الله عنده فاعل كل فعل ، حتى قيام فرعون بصلب الناس وتقطيع أيديهم وأرجلهم ، قام بهذه الأفعال الله الظاهر فى صورة فرعون «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى(١)» (٢) ولكننا حين نعزو الأفعال إلى أعيان الممكنات نسميها أسباباً ، فإذا عزوناها إلى الفاعل الحقيقى (وهو الله) لم نردها إلى أسباب جزئية (٣) ، بل إن السالك الذى يصل إلى عين القرب من الله فيتحقق بوحدته الذاتية مع الله (وهى غاية التصوف عند ابن عربى وأمثاله من أصحاب وحدة الوجود) يسير مجبراً على الوصول إلى الله ، فإذا قدر له ألا يصل إلى الله كان مجبراً على الحرمان وإن كان مصيره فى الحالة الأولى أن يكون مع أهل الجنة ، وفى الحالة الثانية أن يكون مع أهل النار المحجوبين — وإن حصلوا بعد هذا على نعيم القرب من الله وأصبحوا فى نعيم (٤) ، وتمشياً مع هذا ذهب ابن عربى إلى القول بأن إيمان فرعون صادق ، ومن ثم ينجو من عذاب الجحيم ، وخالف بهذا صريح الآيات القرآنية وتعرض للتكفير ، وإن ذهب فى تأويلاته — جرياً على عادته — إلى تفسير فرعون بالنفس الشهوانية فى أقوى صورها ، وبالتالى يقول إن فرعون لم يفعل إلا ما قضت به أوامر الله (التكوينية) ، وإن خالف أوامره التكليفية فبدت طاعته فى صورة معصية (٥) .

وإذا كان الأمر كذلك فما معنى الثواب والعقاب ؟ إنهما مجرد تعبير عن فطر البشر ، وما ينشأ عنها من لذة أو ألم فى الحياة الدنيا ، إنهما ليسا جزاء إلهياً فى الدار الآخرة ، بل هما جزاء طبيعى لأفعال الإنسان وتصرفاته ،

---

(١) المصدر نفسه ٢ : ١٣٦

(٢) سورة الأنفال آية ٨ .

(٣) فصوص الحكم ٢ : ٣١٤

(٤) فصوص الحكم ١٢٣ — ٤

(٥) المصدر نفسه ٢٩٨ — ٩

فلا يحمد العبد إلا نفسه ولا يذم إلا نفسه ، والله هو الممدوح دواماً لأنه يفيض الوجود على العبد (١) .

ومع هذا لا يرى ابن عربى تناقضاً بين قوله إن الله يشاء وقوع المعصية وقوله بتحريم ارتكابها ، لأن فعل المعصية من حيث هو ، فعل تقضى به المشيئة الإلهية ، ولا شأن لها بتحققه على يد إنسان معين ، إذ يرجع هذا التحقق إلى الإنسان نفسه ، فإن أتى ما أمر به الله كان طاعة ، وإن خالف أمره كان معصية (٢) ، والأفعال فى ذاتها لا توصف بأنها خير أو شر ، إنما تضاف إليها صفة الخير أو الشر لاعتبارات عرضية خمسة : هى إخضاعها لمقاييس العرف الاجتماعى ، أو مخالفتها للطبع ، أو عدم موافقتها للغرض ، أو اختلافها مع معايير الشرع ، أو قصورها عن درجة الكمال المطلوب(٣) ، وتفسر موافقتها للغرض بأن حكمنا على الخير أو للشر مرده إلى مدى علم من يصدر الحكم بموضوع حكمه ، فيكون الفعل شراً متى جهلنا حقيقة الخير الكامن فيه ، ذلك أن لكل شىء ظاهراً وباطناً ، فالدواء مر فى ظاهره وهو خير للمريض فى حقيقته ، فإذا جهلنا حقيقته حكمنا عليه بأنه شر ، وواقع الأمر أن الدواء فى ذاته ليس خيراً ولا شراً ، إنما يكون خيراً حين يصلح علاجاً لمريض ، و شراً حين يقصر عن تحقيق غرضه ، ومثل هذا يقال فى سائر الأشياء وينسحب على أفعال الإنسان ، وهكذا لا تكون الأفعال فى ذاتها موضع مدح أو ذم ، ولكنها — كما قلنا — محتومة الوقوع إلا أن ابن عربى برغم هذا يحمل العبد جزءاً من تبعة أعماله بصورة ما ، فيقول إن الطاعة والمعصية تصدران عن طبيعة الإنسان التى تخضع لقانون الوجود وهو قانون المشيئة الإلهية ، ولكنه يرى أن العبد من حيث خضوعه فى أفعاله لطبيعته يعد مسئولا عن خيرها وشرها (٤) وأدنى من هذا إلى منطق العقل أن يقول ابن

(١) المصدر نفسه ١ : ٤١ و ٢ : ٦٤ و ١٦٣ — ٤ .
(٢) المصدر نفسه ٢ : ٢٢٨ .
(٣) المصدر نفسه ٣٣٩ .
(٤) المصدر نفسه ٢٢٨ — ٩ .

عربی أن الله قد غفر لعباده معاصيهم ، وتجاوز عن سيئاتهم قال تعالى «لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً(١) » — وكل إنسان — حتى الشرير — مصيره السعادة الأبدية وإن كانت السعادة درجات تساير معرفة الإنسان بالله ، فأهل النار مصيرهم النعيم وإن كانوا يعذبون بذل الحجاب ، أما أهل الجنة فمصيرهم أرقى درجات النعيم جزاء عرفانهم الكامل بالله (٢) .

هكذا نرى أن ابن عربی لم يفسح فی فلسفته مكاناً للالزام الخلقی بمعناه الدقيق ، الإنسان يأتی الشر استجابة لأمر قضى به الله منذ الأزل (وهذا هو الأمر التكوينی عنده (وكل إنسان يفعل ما أراده الله حتى حين يخالف أوامر الله ونواهيه ، إذا أتى شراً أو امتنع عن إتيان خير (أی إذا عصى أمر الله التكليفی) كان بذلك يطيع أمره التكوينی ، وهذا نفسه يؤذن بارتفاع المسئولية الأخلاقية عن الإنسان حتى ولو كان فرعون على نحو ما أشرنا من قبل .

إن الإنسان عنده لا يحاسب على أفعاله إلا كما يحاسب الحجر الذی يتحرك وفاقاً لقانون الجاذبية الطبيعية ، فإذا هوى على إنسان فهشم رأسه انتفت مسئوليته عما يحدثه من ضرر ، فإن أفعال الإنسان تجری وفاقاً لقوانين الله وتحددها طبيعته ، إن الإنسان مكلف (أی مسئول) لأنه هو الذی يطيع ، والله هو الذی يأمر ، ولكن ماهية الإنسان والله واحدة ، والآمر والمأمور واحـد .

ولكننا نظلم ابن عربی أشد الظلم إذا قلنا أن وحدة الوجود عنده هی التی انتهت بالتصوف الإسلامی إلى هدم المشكلة الأخلاقية على النحو السالف الذكر وسنعرض لبيان ذلك فی التعقيب الذی نختم به هذا البحث.

---

(١) سورة الزمر ، آية ٣٩ .

(٢) فصوص الحكم : م ٤١ — ٤٢ : ٩٥ — ٩٦ .

ارتفاع المسئولية الخلقية عن المحب :

رأينا كيف أن ابن عربى فى ظل جبرتيه الصارمة التى تهيمن على الكون قد رفع المسئولية الخلقية عن الإنسان ، ونريد أن نقف قليلا عند موقفه من تبعة العارف الفانى فى حب الله ، لنعرف كيف جاهر ابن عربى بهدم مسئوليته عن أفعاله ، بحجة أنه مسلوب العقل فاقد القدرة على حرية الاختيار ، والمعروف أن التبعة لا تكون إلا مع توافر ركنيها مجتمعين : التعقل ، والحرية ، فلنقف لبيان هذا معتمدين على نصوصه :

يعرض ابن عربى فى فتوحاته(١) لبيان الصفات التى تضاف إلى المحب الفانى فى حب الله فيقول إنه جاوز الحدود بعد حفظها ، شأنه فى هذا شأن أهل بدر الذين غفر الله ذنوبهم وأباح لهم أن يفعلوا ما يشاءون ، ويزيد ابن عربى فيقول «إن حكم صاحب الحال حكم المجنون الذى ارتفع عنه القلم فلا يكتب لاله ولاعليه ، وهل يحاسب المجنون الذى فقد عقله على ما يأتى من أفعال ، أويستحق من أجلها مديحاً أوملامة ؟ والله يعلم من عباده المحبين له أنهم غير مطالبين بالقيام بما كلفهم به ، فأسقط عنهم التكليف ، بل زاد فأباح لهم مجاوزة الحدود ! أى أحل لهم ماحرم على غيرهم ، وأذن لهم بأن يفعلوا مايشاءون !

ويزيد هذا وضوحا فيقول إن المحب ، «مثل الدابةجَرحُه جُبار (٢) » ويفسر هذا بقصة يقول فيها إن خطافا فى قبة سليمان قد راود خطافة كان يحبها ، فقال لها « لقد بلغ منى حبك أن لو قلت لى اهدم هذه القبة على سليمان لفعلت » ، وسمعه سليمان فاستدعاه ليحاسبه على ماقال ، فقال له الخطاف : لا تتعجل فإن للمحب لساناً لا ينطق به إلا المجنون وأنا أحب هذه الأنثى ولهذا قلت ما قلت ، والعشاق ليس عليهم حرج لأنهم ينطقون بلسان

---

(١) ابن عربى : الفتوحات المكية ٢ : ٣٥٧ — ٥٩ .

(٢) أى إذا جرح أحداً (عابه وتنقصه وشتمه) كان هذا جبارا أى هدراً وبالتالى كان الجارح بريئاً معفى من العقاب .

المحبة لا بلسان العلم والعقل ! فضحك سليمان وعفا عنه ، ويعقب ابن عربى على القصة فيقول : إن هذا « جرح قد جعله جبارا ولم يؤاخذه به » وكذلك المحب لا يؤاخذ على ما يبدو منه خروجا على تعاليم الله ، « لأن الحب مزيل للعقل ، وما يأخذ الله إلا العقلاء ، لا المحبين ، فإنهم فى أسره وتحت حكم سلطان الحب » إن الله يعفو عن زلات المحب ومعاصيه دون ما حاجة إلى توبة ، إنما يفعل الله ذلك امتنانا وفضلا ، وعد ما أجترحه المحب المسىء جُبارا ، وما توعده به الحق من وقوع الانتقام جُبارا، ومن أجل هذا عفا عنه بغير مبرر ، إن « البهيمة لا تقصد ضرر العباد ولاتعقل ، فجرحها جُبار » وكذلك المحب حين يقترف إثماً لا يقصد ضررا ، ولا يعقل ما يفعل ومن ثم كان جرحه جُبارا ، ولله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين .

ويمضى ابن عربى فى تفسير رأيه وذكر المبررات التى تسوغ ارتفاع المسئولية الأخلاقية عن المحب فيقول : إن المحب غير مطالب بالقيام بالآداب (الواجبات) « إنما يطالب بالأدب من كان له عقل ، وصاحب الحب ولهان مدله العقل لا تدبير له فهو غير مؤاخذ فى كل مايصدر عنه » .

هكذا أكد ابن عربى أن المحب الفانى فى الله فاقد العقل ، مسلوب القدرة على حرية الاختيار ، والمسئولية — فى عقائد الدين،وحتى فى القوانين الوضعية ومذاهب الفلسفة الخلقية — لاتستقيم بغير توافر ركنيها مجتمعين : التعقل والحرية .

***

تعقيب :

نستهل هذا التعقيب ببضع ملحوظات عن الجانب المشترك بين ابن عربى وأمثاله ومن الصوفية ، تليها أخرى عن الجانب الذى انفرد به بحكم نظريته فى وحدة الوجود بوجه خاص :

وضع الصوفية السعادة فى قمة الحياة الروحية التى عاشوها ، فرأوا أنها تتحقق باتصال السالك بربه عن طريق حبه ، وصرح ابن عربى بأنها تقترن بوصول العبد إلى عين القرب من الله حتى يتحقق بوحدته الذاتية مع الله ، فيبدو له الوجود كله حقيقة واحده — هى الله من حيث هى علة لذاتها ، والعالم من حيث هو معلول لذاته ، والطريق إلى ذلك إنما يكون بالمجاهدة التى ترفع حجب الحس القائمة بين العبد وربه ، وهى عند ابن عربى حياة وعرة تقتضى احتمال مشقات نفسية وبدنية معاً ، وتتطلب السالك انقطاعاً للعبادة وتصفية النفس ، فالمريد يعتزل الناس فى بدء سلوكه ، ويعمد فى نهايته إلى الخلوة حتى يتحقق بالأنس .. وقد أدى هذا عامة إلى انسحاب الصوفى من الحياة العامة ، وانتهى بالسالك إلى النظر إلى الوجود كله من خلال ذاته ، والاكتفاء بسعادة سلبية باطنية تقوم فى الفناء عن نفسه والبقاء بالله وحده .

ولعل هذا أن يذكرنا من بعض الوجوه بفلسفة الأخلاق عند الرواقية ومن ذهب مذهبهم من الأخلاقيين فقد وقفوا عند السعادة السلبية غاية قصوى لحياة الإنسان ، وإن لم يتجاوزوها — بحكم نزعتهم المادية — إلى حالات الاتصال بالله والاستغراق فى حبه على نحو مافعل ابن عربى وغيره من الصوفية وقد جاهر الرواقية بأن الطريق إلى تحقيق السعادة هو مجاهدة النفس بقمع الشهوات ، ووأد الرغبات وإماتة الذات التماساً للهدوء الباطنى وراحة البال وطمأنينة النفس ، وتأدى بهم الاعتقاد فى هذه السعادة الذاتية السلبية إلى الانسحاب من الحياة العامة ، وإقامة الإنسان مركزاً للكون فقامت فلسفتهم على انتشار الذات Anthropocentric والنظر إلى الوجود كله من خلالها وهذا هو تمركز الذات ego-centric (١) ، وإلى شىء قريب من هذا انتهى ابن عربى ومن ذهب مذهبه من صوفية الإسلام فيما يبدو .

---

(١) انظر فى خصائص العصر الهلينستى كتابنا : الفلسفة الخلقية — نشأتها وتطورها ص ٨١ وما بعدها (طبعة ثانية ١٩٦٧) .

وحقيقة أن الأخلاق تقتضى عند فلاسفتها مجاهدة الجانب الحيوانى فى طبائع البشر ، لأن قوامها ضبط الأهواء والرغبات ، وتنظيم الميول الفطرية والعواطف المكتسبة بهداية من العقل ، ، ولكن الصوفية قد تجاوزوا الضبط والتنظيم إلى إثارة صراع باطنى بين الجانب الروحى والجانب الحاس فى فطر البشر ، وإذا كان الرواقية وأمثالهم قد عمدوا إلى إماتةالذات ، فإن الصوفية عامة قد جاهروا بأن الأخلاق تقضى بتحريم متع الحياة ولذاتها على الإنسان ، وأن ما أباحه الشرع منها قد جاء استثناء من هذه القاعدة ! وقالوا إن الجسم بنزواته وميوله مصدر الشرور والمعاصى ، وسر التصرفات القبيحة والأفعال المذمومة ومن أجل هذا اقتضت تصفية النفس العمل على وأد الغرائز وقمع الرغبات وحبس العواطف وإماتة الجانب الحاس حتى يرتفع حجاب الحس وتصفو مرآة القلب وتتيسر معرفة الله عن طريق حبه ! مع أن الدراسات السيكولوجية الحديثة قد أكدت أن النفس البشرية كل متكامل يجمع بين الجانب الإنسانى والجانب الحيوانى معا ، وأن صحتها رهن بالإبقاء على الجانب الحيوانى مع الاهتمام بتنظيم نوازعه بهدى من العقل ، أما العمل على إماتة الجانب الحاس فإنه يعرض صاحبه إلى اضطرابات عصبية او انحرافات نفسية لها خطرها على سلامته .

وإذا كانت السعادة الفردية قد احتلت مكان الصدارة من فلسفة الأخلاقيين من القدماء ، فإن المحدثين منهم قد نقلوا مركز الاهتمام من هذه السعادة إلى الواجب مبدأ يكفل فى نهاية الأمر سعادة المجموع ، لكن ابن عربى لم يكن فى وسعه — وقد آمن بوحدة الوجود وما اقتضته من جبرية صارمة — أن يفسح فى مذهبه مكاناً للإلزام الخلقى بمعناه الدقيق ، واختفى الواجب مبدأ أخلاقيا يسير بمقتضاه سلوك الإنسان ، بل إن دعوته للعزلة كفيلة بأن تمنع قيام قواعد للأخلاق ، لأن هذه القواعد تصبح غير ذات موضوع متى اعتزل الإنسان غيره من الناس ، وقد قنع ابن عربى فى تصوير الحياة الروحية بأن ينتهى السالك فى معراجه الروحى إلى التحقق بوحدته مع الذات الإلهية ،

فاختفى فى غمرة هذا واجبه كفرد فى أسرة ، ومواطن فى أمة ، وعضو فى مجتمع إنسانى .

وزاد ابن عربى فاندفع مع غيره من الصوفية إلى الدعوة للفضائل السلبية من مجاهدة للنفس ، ومحاربة لنوازع الحس ، والتزام للزهد والفقر والقناعة والتوكل والصبر والحلم والجوع والتواضع ونحوه ، حتى الإرادة اتخذت معنى سلبيا فأضحت إرادة المجاهدة للتحقق بهذه الفضائل ، والعمل على توقى الرذائل من حقد وغضب وكبر وحسد وادعاء ونحوه ، وبهذا اختفت الدعوة إلى إكبار الفضائل الإيجابية من عمل وشجاعة وإقدام ومغامرة وتقدير للواجب.

ومصداقا لهذا نسوق شاهدا من صفات العارف الذى بلغ قمة الحياة الروحية ، فالعارف عند ابن عربى يتسم بأمارات أهمها — فيما يروى نقلا عن الجنيد ومعقبا على ما ينقله (١) — أن يكون خائفا ، برماً بالبقاء ، أسيراً لجسمه ، يعرف عن الشارع أن فى الموت لقاء الله فتتنغص عليه الحياة الدنيا شوقا إلى هذا اللقاء ، فيه حياء وحلم ، بطنه جائع وبدنه عارٍ ، لايأسف على شىء ، تبكى عينه ويضحك قلبه ، وهو كالأرض يطؤها البر والفاجر ، وكالسحاب يظل كل شىء ، وكالمطر يسقى ما يحب ومالا يحب ، بكاؤه على نفسه ، وثناؤه على ربه ، يضيع ماله ، ويقف علما للحق ، لايلحظه الأغيار ، ذو فقر وذلة يورث غنى وعزة ، يرجو ولايرجى ، رحيم مؤنس ، إمّعة ، طائع بذاته ، قابل أمر ربه .. ثم يضيف ابن عربى إلى ما ينقله عن الجنيد أمارات أخرى للعارف فيقول إنه يتميز مع هذا كله بأن يكون خامل الذكر ، مشفقاً على كل عباد الله ، بريئاً ممن تبرأ منه ، لا يقول كن أدبا مع الله ، له عنف على شهوته ، يبذل العطاء دون من ، لا يؤاخذ الجاهل بجهله ، يقضى بين الخصمين بما يرضى الخصمين ، يغضب لغضب الله ويرضى برضاه ، يحسن للمسىء وللمحسن ، يرجع إلى الله فى كل أمر ، يعزف عن الانتقام

(١) الفتوحات المكية ٣ : ٣١٦ — ١٨ .

لنفسه ، يعدل فى الحكم ولا ينصف بالظلم ، إذا أعطى زعم للمعطى إليه أن العطاء أمانة طلب إليه أن يسلمها إليه .. يعمل ما ينبغى كما ينبغى لما ينبغى.. الخ

ويبدو أن هذه الصفات تغلب عليها نغمة مسيحية لا تخفى ، لأن أكثرها مما يتحلى به القديس المسيحى ، وليس المسلم الذى يجمع وفاقاً لدينه بين الدنيا والآخرة ، ويعطى لكل منهما حقه ، وإن جاء فى مطلع الصفات السالفة الذكر أن العارف هو المتخلق بأخلاق الله حتى كأنه هو ، وماهوهو.. ونسى ابن عربى أن الله يتصف عند الصوفية وغيرهم بما سموه بصفات الجلال ، فيقال إنه قوى جبار قهار معز مذل سريع الحساب .. إلى جانب ما يتصف به تعالى من صفات الجمال الماثل فى وصفه بأنه المحب الشفيق الرحيم الغفار ... وقد كان القرآن إذا أوصى بالزهد قرن ذلك بطلب السعى والتماس الرزق ، وإذا دعا إلى الصبر والحلم والدعة وغيرها من فضائل سلبية ، تصدى للدعوة إلى القوة والمنعة .. فى غير عدوان على أحد . وهكذا تستقيم الحياة الأخلاقية الصحيحة بالجمع فى توازن واتساق بين أخلاق القديس المسيحى وأخلاق السادة فى فلسفة نيتشه (١٩٠٠ م) Nietzsche)

وقد كان الصوفية على عكس الفقهاء يرون أن القلب وليس الجوارح هو مناط التكليف (الإلزام) فتأدى بهم هذا إلى تقديم النية على العمل ، وربط أخلاقية الأفعال ببواعثها دون نتائجها ، وأفضى هذا بالبعض إلى القول بأن غاية التكليف الشرعى هو الاتصال بالله ومعرفة حقيقته عن طريق التصفية والتطهير فإذا اتصل السالك بربه تحققت الغاية وسقط عنه التكليف! ومن هنا جاءت الإباحة ، أما ابن عربى فقد رأينا كيف انتهى بنظريته فى وحدة الوجود إلى أن مصدر التكليف هو الله والمكلف بتنفيذه هو الله الظاهر فى صورة الإنسان ، « فالآمر والمأمور واحد » ، وتأدى هذا إلى امتناع التفرقة بين الخير والشر ، بين الاستقامة والإباحة ، لأن الأفعال فى ذاتها ليست خيراً ولا شراً ، وإنما تكون كذلك لاعتبارات عرضية أشرنا إليها من قبل ، واختفى الإلزام الخلقى بمعناه الدقيق .

ولكن ابن عربى قد شارك غيره من الصوفية منذ أيام رابعة العدوية (المتوفاة عام ١٨٥ هـ) فى قطع الصلة بين أخلاقية الأفعال الإنسانية وجزاءاتها ونتائجها ، إذ اتجه بدوره إلى حب الله لذاته ، والعمل بتعاليمه حبا له وكسباً لمرضاته ، لا طمعاً فى نعيمه ولاخوفاً من جحيمه ، وتحدث طويلا عن هذا الحب الروحانى النزيه ، وأثره على الحب الطبيعى الذى يستهدف تحقيق المآرب — وهو حب الهوى فيما سمته رابعة العدوية — وأرجع ابن عربى إلى الحب الإلهى النزيه كل نزعة أخلاقية ، ورفع الجزاءات باعثاً على فعل الخير أو ارتكاب الشر ورد أخلاقية الأفعال إلى البواعث والنيات دون النتائج والآثار ، فباعدت هذه النزعة بينه وبين التجريبيين من النفعيين والوضعيين من الأخلاقيين ، وان ظلت معها مسافة الخلف بينه وبين الحدسيين منهم بعيدة جدا (١) .

بقى أن نقول إن ابن عربى وغيره من اتباع وحدة الوجود لم يكونوا أول من هدم مقومات المشكلة الأخلاقية — كما أشرنا من قبل — فإن المعراج الروحى عند الصوفية — قبل ابن عربى — ينتهى بالسالك إلى أقصى غاياته ، وهى الفناء (أو السكر أو الغيبة أو غير ذلك من أسماء) وفيه يفقد السالك — وقد أسكره حب الله — وعيه ، ويذهل عن نفسه ، ويغفل عن الدنيا حوله ، ويغيب عن شعوره ولا يشعر بغير فعل الله وإرادته المطلقة التى تسير كل شىء ، وقدرته المطلقة التى تدبر كل شىء — هذه هى وحدة الشهود وفيها تمحى صفات النفس ، وترتفع حجب الاختيار والتصرف والتدبير ، ومن هنا كان تجرد الصوفية التام عن إرادتهم وقدرتهم معاً . وإذا عرفنا أن فلسفة

---

(١) من طريف المفارقات أن إمام الحدسيين المحدثين من الأخلاقيين « كانط » + ١٨٠٤ قد رأى — بعد ابن عربى بخمسة قرون — أن العقل يضع القانون الأخلاقى ويفرضه على صاحبه — بلغة ابن عربى (مع التفاوت البين فى المعنى) الآمر والمأمور واحد ولكن ابن عربى استبعد الإلزام ونفى الحرية ، بينما أقام كانط الإلزام قانوناً صورياً صارماً لا يعرف استثناءً ، وجعله شاهداً على حرية صاحبه — الذى يفرضه على نفسه ، ويطيعه بمحض إرادته — (انظر كتابنا الفلسفة الخلقية : نشأتها وتطورها فى الفصل الثالث من الباب الرابع)

الأخلاق تقصر دراساتها على السلوك الذى يصدر عن إنسان يتمتع بالقدرة على التعقل وحرية الاختيار أدركنا أنها تستبعد من دراساتها سلوك مثل هذا الفانى عن نفسه وعن كل ماحوله .

وفى تصور الصوفية للإرادة والحرية ما يؤكد المعنى الذى تستهدفه ، فالإرادة عندهم بدء الطريق إلى الله ، والمريد (وهو صاحب الإرادة) هو فى عرفهم من لاإرادة له ! لأن من لم يتجرد عن إرادته لا يكون مريداً ! وأول مقام المريد إرادة الحق بإسقاط إرادته (١) أما الحرية فتكون فى التخلص من رق المخلوقات حتى لا يسترق السالك عاجل دنيا، ولا حاصل هوى ، ولا آجل منى ، ولا سؤل ولا قصدولا أرب ولاحظ ، وحقيقة الحريةتكون فى كمال العبودية ، ومن صدق فى عبوديته لله تحرر من رق الأغيار وكانت آية حريته أن يعزف عن الدنيا حتى يستوى عنده حجرها وذهبها (٢) وواضح من هذا كله أن مثل هذا السالك الذى فنى عن نفسه وافتقد وعيه وسلب إرادته ، وغاب عن العالم حوله ، لا يميز بين خير وشر، ولايحسن إصدار حكم أخلاقى على فعل إنسانى ، ولا يصلح للقيام بإلزام أخلاقى وبالتالى ترتفع مسئوليته الأخلاقية عن كل فعل يأتيه .

فإذا كان ابن عربى قد زاد على وحدة الشهود السالفة الذكر نظريته فى وحدةالوجود ، فلم يقنع بقوله : لا أرى غير الله ، بل زاد فقال لا موجود إلا الله ، وصرح بأن الفناء حال يتحقق فيها السالك بوحدته الذاتية مع الله ، لأنه يموت عن حواسه وعقله فتستيقظ روحه وتدرك حقيقة الوجود فينكشف لها الحق ويزول كل فرق بين الواحد والكثير ، بين الله والعالم ، إذا كان ابن عربى قد زاد هذا على وحدة الشهود عند سابقيه من الصوفية ، فإنه من وجهة النظر الأخلاقية لم يزد شيئا ذا بال ، إلا إذا تركنا المبادئ وهبطنا إلى الحياة اليومية والواجبات الجزئية ، عندئذ يجوز أن نقول إن الفناء حال

(١) الرسالة القشيرية ، ص١٢٠ و ١٢٢ .

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٠ — ٣١ .

طارئة تعترى صاحبها فى فترات متقطعة ولاتدوم فى العادة طوال حياته ، أما وحدة الوجود فنظرية فلسفية تتملك صاحبها ولاتفارقه ، أى أن تأثير الفناء فى حياة الصوفى مؤقت منقطع ، أما تأثير وحدة الوجود فيدوم بدوام صاحبه ويؤثر فى سلوكه اليومى بمقدار إيمانه بنظريته الفلسفية ، أما إذا تخطينا الحياة اليومية إلى المبادئ ووقفنا عند غاية الحياة الصوفية عند أصحاب وحدة الشهود وأصحاب وحدة الوجود جاز أن نقول بأن ابن عربى لم يزد من وجهة الفلسفة الخلقية على ما قاله قبله أصحاب وحدة الشهود شيئاً ذا بال ، لأن سقوط الإلزام الخلقى وارتفاع التبعة الأخلاقية ونحو ذلك ، إنما تحقق فى تصوف أسلاف ابن عربى ممن فنوا عن أنفسهم وتحققوا بوحدة الشهود .

والآن نعود — فى ختام هذا البحث — فنشير إلى أن فلسفته الأخلاقية تبدو متضمنة فى تأويلاته لتعاليم الإسلام الخلقية ، وهذه التأويلات تسترعى النظر بكثرة مافيها من تناقضات — وبما أدى إليها حرصه على التوفيق بين إله نظريته الفلسفية وإله الأديان — وربما بدت هذه التناقضات فى بعض الموضوعات التى كانت موضع تعقيباتنا السابقة — ومع هذا قيل إن ابن عربى كان فى الفقه ظاهريا من أتباع ابن حزم الذى يقف فى تفسير القرآن عند ظاهر آياتة — فيما لاحظ جولد تسيهر Goldziher وارندونك G. Van Arendonk وفير T.H. Zeir — وكان يقوم بفرائض الإسلام ويتمسك بعقائده فى ضوء نور باطنى أفاضه الله عليه — فيما كان يعتقد — وقد أشرنا فى ثنايا هذا البحث مرات إلى حرصه على أن يجعل سلوك أهل الطريق متمشياً مع كتاب الله وسنة رسوله ، ولكن يبدو أن نظريته فى وحدة الوجود هى التى حملته على أن يشتط فى تأويلاته للآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، ويحمل ألفاظها فوق ما تطيق من معان حتى تبدو على اتساق مع نظريته ، وقد تأدت به هذه النظرية إلى القول بوحدة الأديان — المنزل منها وغير المنزل — وإبطال العبادة التى يقصرها أصحابها على مجلى واحد يسمونه إلها ، كما باعدت بينه وبين الإسلام الذى أكد أثنينية الخالق والمخلوق ، وصور الله خالقاً

للموجودات مدبراً للكون معنياً بأمره — كما باعدت هذه النظرية نفسها بين اسبينوزا Spinoza ١٦٧٧ + واليهودية من ناحية والمسيحية من ناحية أخرى .

على أن النتائج التى أسفرت عنها نظريته فى مجال الأخلاق لم تكن أقل خطراً ، إذ نشأت عنها جبرية صارمة هيمنت على الوجود كله ، وتعطلت معها إرادة الإنسان وتوقف تفكيره ، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر والتمييز بين الثواب والعقاب ، وسقطت قيمة الإلزام الخلقى وارتفعت المسئولية الأخلاقية بزوال ركنيها الرئيسيين : العقل وحرية الاختيار ، وتداعت بذلك كله أركان المشكلة الأخلاقية فى فلسفته .

أهم مصادر البحث :

ابن عربى (محيى الدين) :

(١) الفتوحات المكية (ولاسيما الجزء الثانى) طبعة مطبعة دار الكتب العربية الكبرى بمصر).

(٢) فصوص الحكم – نشرة الدكتور أبو العلا عفيفى دار إحياء الكتب العربية : عيسى البابى الحلبى مصر – (١٣٦٥ هـ – ١٩٤٦ م) .

القشيرى (أبو القاسم عبد الكريم) الرسالة القشيرية فى علم التصوف (المطبعة السنية بمصر ١٢٨٤ هـ) .

الغزالى (حجة الإسلام أبو حامد) – إحياء علوم الدين (ولاسيما ج ٣) – المطبعة العثمانية المصرية – (١٣٥٢ هـ – ١٩٣٣ م) .

دكتور أبو العلا عفيفى : التصوف – الثورة الروحية فى الإسلام – دار المعارف فرع الاسكندرية ١٩٦٣ .

A.E. Affifi, The Mystical philosophy of Muhy-Din-Ibnul Arabi (Cambridge University Press 1939) .

الفصل الثامن

المعرفة عند محيي الدين بن عربي

للدكتور محمد غلاب

سنسير فى عرضنا آراء هذا الحكيم الجليل فى المعرفة على نفس النسق الذى تقتضيه هذه البحوث الموضوعية ، وهو إغضاؤنا عن بسط حياة أولئك الأفذاذ ومنتجاتهم وآرائهم فى الجوانب الأخرى من الحياة الفكرية ، اتقاء للتطويل فيما لسنا بصدده حتى لا نبعد عن غايتنا المحددة التى نهدف إليها ، ولهذا سنشير إلى نسبه ومولده وحياته إشارة عابرة لا تزيد على كونها بصيصاً من الضوء نسلطه على حياة هذا الفيلسوف الصوفىّ العملاق الذى ملأ جوانب الحياة الفكرية الإسلاميّة بأبرز نواحى العظمة والخلود . وإليك هذا الشعاع البسيط على تلك الشخصية التى هى فى ذاتها أسطع من الشمس ، وإن خفيت على كثيرين من المعاصرين .

نسبه :

هو محمد بن على بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمى من ولد عبد الله ابن حاتم أخى عدىّ بن حاتم من قبيلة طىّ مهد النبوغ والتفوق العقلى فى جاهليتها وإسلامها . يكنى أبا بكر ويلقب بمحيى الدين، ويعرف بالحاتمى وبابن عربى لدى أهل المشرق تفريقاً بينه وبين القاضى أبى بكر بن العربى .

مولده ونشأته :

ولد في يوم الاثنين السابع عشر من رمضان عام خمسمائة وستين هجرية الموافق ٢٨ يولية سنة ألف ومائة وخمس وستين ميلادية في مدينة «مرسية» بالأندلس ، وهي مدينة أنشأها المسلمون في عهد بني أمية . وكان أبوه علي بن محمد من أئمة الفقه والحديث ، ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف . وكان جده أحد قضاة الأندلس وعلمائها ، فنشأ نشأة تقية ورعة نقية من جميع الشوائب الشائبة . وهكذا درج محيي الدين في جو عامر بنور التقوى ، فيه سباق حر مشرق نحو الشرفات العليا للإيمان ، وفيه عزمات لرجال أقوياء ينشدون نصراً وفوزاً في محاريب الهدى والطاعة .

وانتقل والده إلى إشبيليه ، وحاكمها إذ ذاك السلطان محمد بن سعد ، وهي عاصمة من عواصم الحضارة والعلم في الأندلس ، وفيها شب محيي الدين ودرج . وما كاد لسانه يبين حتى دفع به والده إلى أبي بكر بن خلف عميد الفقهاء ، فقرأ عليه القرآن الكريم بالسبع في كتاب «الكافي» ، فما أتم العاشرة من عمره حتى كان مبرزاً في القراءات ملهماً في المعاني والإشارات ثم أسلمه والده إلى طائفة من رجال الحديث والفقه ، يذكرهم لنا الإمام شمس الدين بن مسدى في روايته عن محيي الدين فيقول واصفاً متحدثاً عن أساتذته الأول :

«كان جميل الجملة والتفصيل ، محصلا لفنون العلم أخص تحصيل ، وله في الأدب الشأو الذي لا يلحق ، والتقدم الذي لا يسبق ، سمع في بلاده في شبابه الباكر من ابن زرقون ، والحافظ بن الجد ، وأبي الوليد الحضرمي ، والشيخ أبي الحسن بن نصر» . ثم لا يذكر لنا التاريخ بعد ذلك شيئاً ذا بال عن شباب محيي الدين ، ولا عن شيوخه ، ومقدار ما حصل من العلوم والفنون ؛ وإنما هو يحدثنا أنه مرض في شبابه مرضاً شديداً . وفي أثناء شدة الحمى رأى في المنام أنه محوط بعدد ضخم من قوى الشر ، مسلحين يريدون الفتك به . وبغتة رأى شخصاً جميلا قوياً مشرق الوجه ، حمل على

هذه الأرواح الشريرة ففرّقها شذر مذر ، ولم يبق منها أى أثر ، فيسأله محيي الدين من أنت ؟ فقال له أنا سورة يس .

وعلى أثر هذا استيقظ فرأى والده جالساً إلى وسادته يتلو عند رأسه سورة يس ثم لم يلبث أن برىء من مرضه ، وألقى فى روعه أنه معدّ للحياة الروحية ، وآمن بوجوب سيره فيها إلى نهايتها ففعل .

وفى طليعة هذا الشباب المزهر بفضل ثروة أسرته تزوج بفتاة تعتبر مثالاً فى الكمال الروحى والجمال الظاهرى ، وحسن الخلق فساهمت معه فى تصفيه حياته الروحية ، بل كانت أحد دوافعه إلى الإمعان فيها .

وفى هذه الأثناء كان يتردد على إحدى مدارس الأندلس التى تعلم سرا مذهب الأمبيذوقلية المحدثة المفعمة بالرموز والتأويلات الموروثة عن الفيثاغورية والأورفيوسية والفطرية الهندية . وكانت هذه المدرسة هى الوحيدة التى تدرس لتلاميذها المبادىء الخفية والتعاليم الرمزية منذ عهد ابن مسرة المتوفى بقرطبة فى سنة ٣١٩ هـ ، ٩٣١ م والذى لم يعرف المستشرقون مؤلفاته إلاّ عن طريق محيي الدين . وكان أشهر أساتذة تلك المدرسة فى ذلك القرن ابن العريف المتوفى فى سنة ١١٤١ م فلم يره محيي الدين، ولكنه تتلمذ على منتجاته . وعلى رواية تلميذه المباشر وصديق محيي الدين الوفى أبى عبد الله الغزال .

ومما لا ريب فيه أن استعداده الفطرى ونشأته فى هذه البيئة التقية ، واختلافه إلى تلك المدرسة الرمزية ، كل ذلك قد تضافر على إبراز هذه الناحية الروحية عنده فى سن مبكرة وعلى صورة ناصعة لا تتيسر للكثيرين ممن تشوب حياتهم الأولى شوائب الغرائز والنزوات . فلم يكد يختتم الحلقة الثانية من عمره حتى كان قد انغمس فى أنوار الكشف والإلهام ، ولم يشارف العشرين حتى أعلن أنه جعل يسير فى الطريق الروحانى بخطوات واسعة ثابتة ، وأنه بدأ يطلع على أسرار الحياة الصوفية ، وأن عدداً من الخفايا

الكونية قد تكشف أمامه ، وأن حياته منذ ذلك العهد المبكر لم تعد سوى سلسلة من البحث المتواصل عما يحقق الكمال لتلك الاستعدادات الفطرية التي تنير أضواؤها جوانب عقله وقلبه . ولم يزل عاكفاً على ذلك النشاط الروحاني حتى ظفر بأكبر قدر ممكن من الأسرار . ولم تكن آماله في التغلغل إلى تلك الأسرار وبحوثه عن وسائلها الضرورية تقف عند حد ، لأنه أيقن منذ نعومة أظفاره بأنه مؤمن بمبادىء عقيدة حقيقية أزلية مرت بجميع الأزمان الكونية ، وطافت بكل الأجناس البشرية متممة ما فيها من نقص وقصور ، وأنها جمعت كل الروحانيات في الوحدة الفطرية التي تتمثل من حين إلى آخر في صور تنسكية رفيعة تبدو على مسرح الإنسانية ردحاً من الزمن ثم تختفي ، ولا يدرك حقيقتها إلا القليلون .

وأكثر من ذلك أنه حين كان لا يزال في قرطبة قد تكشف له من أقطاب العصور البائدة عدد من حكماء الهند وفارس وإغريقا كفيثا غورس ، وأمبيذ وقليس ، وأفلاطون ومن إليهم ممن ألقيت على كواهلهم مسئولية القطبية الروحية في عصورهم المتعاقبة قبل ظهور الإسلام . وهذا هو السبب في أنه قد شغف بأن يطلع على جميع الدرجات التنسكية في كل الأديان والمذاهب عن طريق أرواح رجالها الحقيقيين بهيئة مباشرة ، وبصورة مؤسسة على الشرف العلمي الذي يحمل الباحث النزيه على الاعتماد عليه دون أدنى تردد أو ارتياب .

غير أن هذه السكينة الروحانية التي بدأت لدى هذا الشاب مبكرة والتي كانت ثمارها فيما بعد تتمثل في تلك المعرفة التي أشرنا إليها آنفا ، لم تدم طويلا على حالة واحدة ، إذ أنه لم يلبث أن تبين أول الأمر بالإلهام، ثم عن طريق الكشف الجلي أنه لم يعد له بد — في تلك البيئة المغربية إذ ذاك — من أحد أمرين : إما أن يجاري التيار العام الذي كان يحدق به إحداق السوار بالمعصم ، وهو أن يتقيد في جميع أفكاره وتعقلاته وأحاسيسه ومشاعره وحركاته وسكناته بحرفية الدين التي لا روح فيها ولا حياة . ولا سرّ ولا رمز ولا

تأويل . وبهذا تختفي شخصيته الحقيقية وتفشل رسالته الطبيعية ، وهذا شيء لا يستطيعه بأى حال ، وإما أن يسير على فطرته وحسب تكوين عقله وقلبه فيصطدم فى كل خطوة من خطواته مع أهل الحل والعقد فى البلاد . وقد حدث ذلك فعلاً حيث احتدمت بينه وبين بعض الأمراء الموحدين مجادلات عنيفة ، وحيكت حوله دسائس قوية اتهمته بإحداث اضطراب فى سياسة الدولة .

وإذ ذاك رأى فى حالة اليقظة كأنه أمام العرش الإلهى المحمول على أعمدة من لهب متفجر ، ورأى طائراً جميلاً بديع الصنع يحلق حول العرش ويصدر إليه الأمر بأن يرتحل إلى الشرق وينبئه بأنه سيكون هو مرشده السماوى ، وبأن رفيقاً من البشر يدعى فلاناً ينتظره فى مدينة فاس ، وأن هذا الأخير قد أمر هو أيضاً بهذه الرحلة إلى الشرق ، ولكنه يجب ألا يرتحل قبل أن يجيء إليه رفيق من الأندلس ، فيفعل ما أمر به ويرتحل بصحبة هذا الرفيق .

وفيما بين سنتى ٥٩٧ ، ٦٢٠ هـ ١٢٠٠ ، ١٢٢٣ م يبدأ رحلاته الطويلة المتعددة إلى بلاد الشرق فيتجه فى سنة ١٢٠١م إلى مكة فيستقبله فيها شيخ إيرانى وقور جليل عريق المحتد ممتاز فى العقل والعلم والخلق والصلاح . وفى هذه الأسرة التقية يلتقى بفتاة تدعى «نظاما» وهى ابنة ذلك الشيخ . وقد حبتها السماء بنصيب موفور من المحاسن الجسمية ، والميزات الروحانية الفائقة ، فاتخذ منها محيى الدين رمزاً ظاهرياً للحكمة الخالدة ، وأنشأ فى تصوير هذه الرموز قصائد سجلها فى ديوان ألفه فى ذلك الحين .

وفى هذه البيئة التقية المختارة له من قبل سطعت مواهبه العقلية والروحية ، وتركزت حياته الصوفية ، وجعلت تصعد فى معارج القدس شيئاً فشيئاً حتى بلغت شأواً عظيماً . ومن ذلك أنه فى إحدى طوفاته التأملية والبدنية بالكعبة يلتقى من جديد بمرشده السماوى الذى أمره سالفاً بالهجرة من الأندلس والمغرب إلى الأصقاع الشرقية ، فيتلقى منه الأمر أيضاً بتأليف كتابه الجامع الخالد «الفتوحات المكية» الذى ضمنه أكثر وأهم آرائه الصوفية والعقلية

ومبادئه الروحية ، والذى لا يتطاول إلى قمته فى عصره أى كتاب آخر فيما نعلم من إنتاج هذا الصنف من المتنسكين .

وفى سنة ١٢٠٤ م يرتحل إلى الموصل حيث تجتذبه تعاليم الصوفى الكبير على بن عبد الله بن جامع الذى تلقى لبس الخرقة عن الخضر مباشرة ، ثم ألبس محيى الدين إياها بدوره .

وفى سنة ١٢٠٦ م نلتقى به فى القاهرة مع فريق من الصوفية الذين يطبقون حياة تنسكية قوية محافظة . وهنا يظهر له رائد سماوى يأمره بإدخال شىء من الكمال على مذهبه ، ولكنه لا يكاد يفعل حتى يتنمر له عدد من الفقهاء يحيكون حوله وحول أصحابه شباكاً من الدسائس تهدد اطمئنانهم بل حياتهم ، ولولا نفوذ أحد أصدقائه لوقع فى ذلك الخطر ، ولكنه لحسن حظه يستطيع أن ينجو بنفسه ويفر إلى مكة فى سنة ١٢٠٧م فيلتقى فيها بأصدقائه القدماء الأوفياء ، ويقيم بينهم فى هدوء وسكينة نحو ثلاثة أعوام ، ثم يرتحل إلى قونية بتركيا حيث يتلقاه أميرها السلجوقى باحتفال بهيج .

وهناك يتزوج بوالدة صدر الدين القونيوى ، وهو أحد تلاميذه المفضلين ثم لا يلبث أن يرتحل إلى أرمينيا ، ومنها إلى شاطىء الفرات .

وفى سنة ١٢١١ م نلتقى به فى بغداد حيث يتصل بالصوفى المعروف شهاب الدين عمر السهروردى .

وفى سنة ١٢١٤ م يعود إلى مكة ولا يكاد يستقر فيها حتى يجد أن عدداً من فقهائها المنافقين الدساسين قد جعلوا يشوهون سمعته ويرمونه بأن قصائده التى نشرها فى ديوانه الرمزى منذ ثلاثة عشر عاماً كانت تصور غرامه المادى الواقعى بالفتاة « نظام » ابنة صديقه الشيخ الإيرانى التى أشرنا آنفاً إلى أنه اتخذ منها رمزاً نقياً للحكمة الخالدة . وعندما تبينّ هذه التهمة الرخيصة وعرف مصادرها الحقيقية حمل عليها وعلى واضعيها حملة قوية كشفت زيفها للجميع بصورة جعلت القائمين بها يعترفون بأخطائهم ويعتذرون إليه عنها .

وبعد ذلك يرتحل إلى حلب فيقيم بها ردحاً من الزمن معززاً مكرماً من أميرها . وأخيراً يلقى عصا التسيار فى دمشق فى سنة ١٢٢٣ م حيث كان أميرها أحد تلاميذه المؤمنين بعلمه ونقائه ويظل بها يؤلف ويعلم ، ويخرج التلاميذ والمريدين يحوطه الهدوء وتحف به السكينة حتى يتوفى بها فى ٢٨ ربيع الثانى من سنة ٦٣٨ هـ الموافق ١٦ نوفمبر من سنة ١٢٤٠ م .

المعرفة العقلية والمعرفة اللدنية

منى إمام العارفين محيى الدين بأن يكتب عنه بعض السطحيين الذين فشلوا فى حياتهم العلمية فشلاً تاماً ، فهرعوا إلى مهاجمة العلم والمتعلمين والحملة عليهم فى كتاباتهم وأحاديثهم فزعموا أن ذلك الإمام العظيم لم يتلق أى نوع من العلم ، ولا من الثقافة التى كانت منتشرة ، بل مألوفة فى عصره ، فجاءه الإلهام وهو صحيفة بيضاء لم ينقش فيها شىء ، من المعارف العقلية . ولو أنه قد تعلم أى شىء من تلك المعارف لعكر ذلك صحيفة نفسه ، ولكان عقبة فى طريق العلم اللدنى وفى هذا يقول أحد ممثلى أولئك الزاعمين :

« ولم يلقن من قبل علماً دنيوياً يزاحم به ويفاخر ، بل إنه ليرى كما ترى جمهرة أهل التصوف أن القلب إذا سلم من النظر الفكرى شرعاً وعقلاً فى البداية ، كان قابلاً للفتح الإلهى على أكمل ما يكون الفيض والفتح ، فليس فى القلب عوائق من معارف سابقة تتصدى للواردات أو تناقضها(١) .

ولاريب أن هذه فكرة باطلة من أساسها . وأولى آيات بطلانها نصوص هذا الإمام ذاته وإجماع كل العلماء الأدقاء الذين تناولوا الحديث عنه على أن معارفه الثقافية ، وتبحراته فى العلوم العقلية والرياضية واللغوية والأدبية والفقهية ليست موضع جدل أو اختلاف . وهاك نماذج من تلك النصوص على سبيل التمثيل :

---

(١) انظر ص ٢٠ من كتاب محيى الدين تأليف طه عبد الباقى سرور .

معارفه الفلسفية :

يقيم محيي الدين أنصع الأدلّة على أن معارفه الفلسفية لم تكن مقصورة على منتجات مشاهير الفلاسفة الإغريق كأفلاطون وأرسطو ، كما كان شأن أفذاذ المفكرين من المسلمين فى ذلك العهد ، وإنما قد ذهب فى الاطلاع إلى ماهو أبعد من ذلك ، فأحاط بآراء الفلاسفة الطبيعيين من الإيونيين والإيليائيين ، وعرف الفروق الدقيقة بين مذاهبهم ثم أجملها فى عبارات موجزة واضحة فقال :

«كذلك الأركان من عالم الطبيعة أربعة ، وباتصال العالم العلوى بهذه الأربعة يوجد الله مايتولد فيها . واختلفوا فى ذلك على ستة مذاهب :

فطائفة زعمت أن كل واحد من هذه الأربعة أصل فى نفسه .

وقالت طائفة : ركن النار هو الأصل ، فما كثف منه كان هواء ، وما كثف من الهواء كان ماء ، وما كثف من الماء كان ترابا .

وقالت طائفة : ركن الهواء هو الأصل ، فما سخن منه كان ناراً ، وما كثف منه صار ماء .

وقالت طائفة : ركن التراب هو الأصل .

وقالت طائفة : الأصل ركن خامس ، وليس واحداً من هذه الأربعة .

وهذا المذهب القائل بالأصل الخامس هو الصحيح عندنا ، وهو المسمى بالطبيعة ، فإن الطبيعة معقول واحد ، عنها ظهر ركن النار وجميع الأركان فيقال : ركن النار من الطبيعة ماهو عينها ، ولايصح أن يكون المجموع الذى هو عين الأربعة ، فإن بعض الأركان منافر للآخر بالكلية ، وبعضها منافر لغيره بأمر واحد كالنار والماء يتنافران من جميع الوجوه . والهواء والتراب كذلك . ولهذا رتبها الله فى الوجود ترتيباً حكيما ، لأجل الاستحالات . فلو جعل المنافر مجاوراً لمنافره ، لما استحال إليه وتعطلت الحكمة ، فجعل

الهواء يلى ركن النار ، والجامع بينهما الحرارة وجعل الماء يلى الهواء والجامع بينهما الرطوبة . وجعل التراب يلى الماء ، والجامع بينهما البرودة(١) .

أبعد هذا التفصيل الفاهم ، وذلك التوجيه العالم الهاضم ، وتلك الإلمامات الشاملة وهاتيك الإحاطات الكاملة بمذهب طاليس الإيونى الذى يرى أن أصل العالم هو الماء ، ومذهب أناكسيمانس الذى يجزم بأن أصله هو الهواء ، ومذهب هيراقليطيس الذى يعلن أنه النار ، ومذهب أمبيذوقليس الذىيصرح بأن الأصل هو العناصر الأربعة مجتمعة ، لأن الجزء لا يمكن أن يكون أصلا ومذهب اناكسيماندروس الذى يرفض أن يكون أصل الكون عنصراً منفرداً من هذه العناصر . أو أنها هى مجتمعة ، ويصرح بأن الأصل شيء آخر غيرها كلها ، ويدعوه بالمبهم أو اللامحدود ، وهو ما يعبر عنه الإمام الأكبر محيى الدين تارة بالطبيعة وأخرى بالعماء . وقد ذكر إلى جانب هذا كله نظرية تنافر العناصر إذا اجتمعت من غير ترتيب أوتنظيم . ذلك التنافر الذى عزا إليه أمبيذوقليس ظاهرة الموت التى ليست سوى تفرق تلك العناصر بسبب تنافرها . ولم يترك الإمام هذه النظرية عائمة كما وردت عن فيلسوف كورانتا ، بل ذكر عوامل انسجامها واتساقها ، وأرجع ذلك إلى توافقها إذا تجاورت مرتبة على النحو الطبيعى ، ولم يفصل بين كل اثنين منها فاصل تنافرى ، فعدد أوجه الالتئام فيها ، وعزا كلا منها إلى طبيعته من الحرارة والبرودة ، واليبوسة والرطوبة التى هى أصول الخفة والثقل ، وما إلى ذلك من أدلة الاطلاع التى لا تقبل النقاش .

أبعد كل ذلك يمكن أن يتصور عقل عاقل أن محيى الدين لم يتثقف بتلك الثقافة الشاملة التى كانت تعاصره فى الشرق والغرب ؟ ولكن « مايعقلها إلا العالمون » .

---

(١) انظر ص ١٣٨ من الجزء الأول من الفتوحات المكية

المعرفة الميتافيزيقية :

وإذا عرجنا على لون آخر من ألوان الفلسفة المحدقة بهذا الإمام الأكبر ، وهو تقسيم المعارف إلى حسية محضة وفكرية تستعين بالحس ، وعقلية دنيا تعتمد على الفكر ، وعقلية عليا تعتمد على البداهة دون أية حاجة إلى القوى الدنيا ، ورأينا كيف أن محيي الدين يجزم باستحالة وصول تلك القوى الدنيا إلى معرفة الله، وبإمكان هذا الوصول عن طريق العقل الأعلى أو الجانب الأعلى فى العقل ، ألفينا فى هذا اللون من ثقافة محيي الدين ما يصلح أن يكون ردا مفحماً على أولئك المتفيقهين . وإليك نبذة من هذا اللون :

« إن الإنسان إنما يدرك المعارف كلها بإحدى القوى الخمس الحسية ، وهى :

الشم ، والذوق ، واللمس ، والسمع ، والبصر . فالبصر يدرك الألوان والملونات والأشخاص على حد معلوم من القرب والبعد ... والذى يدرك منه على ميلين شخص لا يدرى هل هو إنسان أو شجرة ، وعلى ميل يعرف أنه إنسان ، وعلى عشرين باعاً أنه أبيض أو أسود ، وعلى المقابلة أنه أزرق أو أكحل . وهكذا سائر المعرفة به فلم نعلمه إلا من طريق الحس . وأما القوى الخيالية فإنها لا تضبط إلا ما أعطاها الحس إما على صورة ما أعطاها ، وإما على صورة ما أعطاه الفكر من حمله بعض المحسوسات على بعض وإلى هنا انتهت طريقة أهل الفكر فى معرفة الحق ، فهو لسانهم وليس لساننا ، وإن كان حقاً ولكن ننسبه إليهم فإنه نقل عنهم ، فلم تبرح هذه القوة كيفما كان إدراكها عن الحس ألبتة . وقد بطل تعلق الحس بالله عندنا ، فقد بطل تعلق الخيال به . وأما القوة المفكرة فلا يفكر الإنسان بها أبداً إلا فى أشياء موجودة عنده تلقاها من جهة الحواس وأوائل العقل . ومن الفكر فيها فى خزانة الخيال يحصل له علم بأمر آخر بينه وبين هذه الأشياء التى فكر فيها مناسبة ، ولا مناسبة بين الله وخلقه . فإذن لا يصح العلم به من جهة الفكر . فلهذا منع العلماء من الفكر فى ذات الله وأما القوة العقلية الدنيا فلا يصح أن تدركه ،

فإنّ العقل لا يقبل إلا ما علمه بديهة أو ما أعطاه الفكر وقد بطل إدراك الفكر له ، فقد بطل إدراك العقل له من طريق الفكر.

ولكن مما هو عقل محض إنما حده أن يعقل ويضبط ما حصل عنده ، فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها ، لأنه عقل لا من طريق الفكر ، وهذا ما لا نمنعه فإن هذه المعرفة التى يهبها الحق تعالى لمن يشاء من عباده لايستقل العقل بإدراكها ولكنه يقبلها(١) .

من هذه النصوص يتبين الباحث أن هذا الإمام العالم قد أحاط بتلك النظرية العميقة التى قررها ديكارت بعد ذلك بخمسة قرون والتى رفعه الباحثون المحدثون بسببها إلى الأوج ، وهى أن العقل مؤلف منقوتين دنيا ، وهى التى تعتمد على الحس أوعلى الخيال . وعليا ، وهى التى تعقل المجردات لذاتها دون أدنى افتقار إلى الصور المنتزعة من المحسنات ، والتى هى مأتى المفاهيم الجزئية ، وأن القوة الدنيا لا تدرك الإله ألبتة . بينما أن العليا تستطيع أن تتعقله ، وأن توقن بوجوده ووحدانيته وكماله المطلق .

وهو يمعن فى إيضاح هذه النظرية على صورة لا تدع أدنى مجال للريب فى ثقافته الواسعة وتبحره فى الفلسفة بأنواعها إذ يقول :

« لما كان نفس الأمر يقتضى أن تكون مراتب المعقولات من الممكنات ثلاثاً : مرتبة للمعانى المجردة عن المواد وهى التى من شأنها أن تُدرك بالعقول بطريق البداهة والأدلة . ومرتبة من شأنها أن تُدرك بالحواس ، وهى المحسوسات . ومرتبة من شأنها أن تُدرك بالعقل والحواس وهى المتخيلات ، وهى تشكل المعانى فى الصور المحسوسة التى تصورها القوة المصورة الخادمة للعقل يقتضى ذلك أمر يسمى الطبيعة فيما ينشأ من الأجسام الإنسانية والجنية . فلما شاء الله أن يوضح للمكلفين من عباده أسباب سعادتهم على ألسنة رسله من البشر إليهم بوساطة الروح العلوى المنزل بذلك على قلوب بعض البشر

---

(١) ص ٩٤ من الجزء الأول من الفتوحات .

المسمين رسلا وأنبياء أجرى المعانى فى المخاطبات مجرى الصور فى المحسوسات التى تقبل التجزؤ والانقسام ، والقلة والكثرة ، وجعل محل ذلك حضرة الخيال فحصر المعانى فى المخاطبات فتلقتها بالتشبيه المعقول كما تتلقى بالمحسوسات التى شبهت بها هذه المعانى التى ليس من شأنها — بالنظر إلى ذاتها — أن تكون متحيزة أو منقسمة أو قليلة أو كثيرة أو ذات حد ومقدار وكيف وكم ، وجعل لنا الدليل على قبول ما أتى به من هذا القبيل فى هذه الصور ما يراه النائم فى نومه من العلم .. ليتبين تفاضل الناس فى العقول ، لأنه المشهود عندنا ، لأنا نرى أشخاصاً كلهم يتصفون بأنهم عقلاء ذوو أحلام ، فمنهم من يدرك عقله غوامض الأسرار والمعانى ويحمل صورة الكلية والواحدة من الحكم على خمسين وجهاً أومائة أوأكثر أو أقل من المعانى الغامضة والعلوم العالية المتعلقة بالجناب الإلهى ، أو الروحانى ، أو الطبائع أو العلم الرياضى ، أو الميزان المنطقى ، وعقل شخص ينزل عن هذه الدرجة إلى ما هو أقل . وآخر ينزل عن هذه الدرجة إلى ماهو أقل : وآخر ينزل دون هذا الأقل ، وعقل آخر يعلو فوق هذا الأكثر . فلما شاهدنا تفاوت العقول احتجنا أن نقسمها على أشخاص تقسيم الذوات التى تقبل الكثرة والقلة . ويسمى المعنى القابل لهذه القسمة المعنوية الممثلة بالعقل الأكبر الذى قسمت منه هذه العقول التى فى العقلاء من الموجودات حسب ما بينهم من تفاوت(١) .

ولا يقف محيي الدين فى تمجيد المعرفة عند هذا الحد الذى تم عنه هذه النصوص الناصعة ، بل هو يمعن فى ذلك فيعلن أن الله قد أمرنا بالعلم على اختلاف صوره وأبحاثه ووسائله ، ويجعله شرطاً أساسياً لإرضاء الله وتنفيذ أوامره على الوجه الأكمل ، ويجزم بأنه صمام الأمان للصوفية فى عبادتهم ومحبتهم من نزغات الشيطان . أو أخطاء النفوس وأضاليل الأهواء التى قد تقودهم إلى أخطر المصائر مع اعتقادهم أنهم على هدى ونور . وهو فى هذا يقول :

---

(١) ص ٦٦ من الجزء الثانى من الفتوحات المكية .

« وقد أمرنا الله بالعلم به وجعل الآيات دلائل لأولى الألباب . ولكن عما هى دلائل عليها خاصة فلا يخلو الأمر فى أمره إياناً بالعلم به ، هل نسلك فى ذلك دلالة الشارع والوقوف عند أخباره تقليداً أو نسلك طريقة النظر فيكون معقولا ، أو نأخذ من دلائل العقل ما يثبت به عندنا كونه إلهاً ، ونأخذ من دلالة الشرع ما نضيفه إلى هذا الإله من الأسماء والأحكام فنكون مأمورين بالعلم به سبحانه شرعاً وعقلا وهو الصحيح . فإن الشرع لا يثبت إلا بالعقل . ولو لم يكن كذلك لقال كل أحد فى الحق ما شاء مما تحيله العقول ومالا تحيله .

وهو لا يكتفى فى شأن المتصوف باشتراط العلم النظرى ، بل يرى أن الحكمة أو الفلسفة شرط أساسى للصوفى الكامل فيقول :

« وشرط المنعوت بالتصوف أن يكون حكيماً ذا حكمة ، وإن لم يكن فلاحظ له فى هذا اللقب فإنه حكمة كله ، فإنه أخلاق ، وهى تحتاج إلى معرفة تامة ، وعقل راجح وحضور ، وتمكن قوىٌ من نفسه حتى لا تحكم عليه الأغراض النفسية .... والحكماء هم المقسطون « ومَنْ يُؤْتَ الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » وما وصفه الله بالكثرة فإنّ القلة لا تدخله . وسبب وصفه بالكثرة أن الحكمة سارية فى الموجودات لأن الموجودات وضع الله . . ثم خلق الإنسان وحمله الأمانة بأن جعل له النظر فى الموجودات ، والتصرف فيها بالأمانة ليؤدى إلى كل ذى حق حقه ، كما أنّ الله أعطى كل شىء خلقه .. والحكمة تناقض الجهل والظلم » (١) .

وأكثر من ذلك أن هذا الإمام الدقيق المتعمق الواسع الثقافة لم يتركنا إلى البراهين الاستنباطية التى ندلل بها على بطلان هذه الفرية التى تجرؤ على القول بأنه لم يتثقف بالثقافة الواسعة التى كانت تحدق به ، بل نراه يصرح فى وضوح

---

(١) انظر صفحتى ٢٦٦ ، ٢٦٧ من الجزء الثانى من الفتوحات المكية .

بأنه اطلع على تراث الفلاسفة وحصل منه تحصيلا قويًّا متيناً تبين له منه أن أولئك الحكماء يصيبون كثيراً ويخطئون أحياناً ، وأن الذين ينبذون كل منتجاتهم ويحكمون على جميع تآليفهم بالخطأ هم السطحيون الذين لاتحصيل عندهم ، وهو فى هذا يقول :

« إن معنى الفيلسوف هو المحب للحكمة والحكمة غاية كل عاقل ... فإياك أن تبادر إلى إنكار مسألة قالها فيلسوف، وتقول هذا مذهب الفلاسفة ، فإن هذا قول مَنْ لا تحصيل له ، إذ ليس كل ما قاله الفيلسوف يكون باطلا ، فعسى أن تكون تلك المسألة مما عنده من الحق . وقد وضع الحكماء من الفلاسفة كتباً كثيرة مشحونة بالحكم والتبرؤ من الشهوات ومكايد النفوس ، وما انطوت عليه من خفايا الضمائر . فكل ذلك علم صحيح موافق للشرائع . فلا تبادر يا أخى إلى الرد فى مثل ذلك ، وتمهل وأثبت قول ذلك الفيلسوف حتى تجد النظر ، فقد يكون ذلك حقاً موافقاً للشريعة .

وإذا أغضينا مؤقتاً عن نصوص ابن عربى ونظرنا نظرة متمهلة فيما كتبه أعلام الثقاة عنه ألفيناه يؤيد تأييداً قاطعاً ما نذهب إليه من إبطال تلك الفريّة السطحية المفتاتة على الحقيقة والتاريخ . وهاك ما يقوله أحد أولئك الأفذاذ الذين يعتمد عليهم فى مثل هذه الشئون لأنهم لم يكتبوا ما كتبوه إلا بعد التحقق من صحته . ذلك العالم هوالصوفىّ الكبير الإمام عبد الوهاب الشعرانى . إذ يقول فى كتاب« اليواقيت والجواهر » ما نصه :

« إن كلام محيى الدين إذا نظر فيه مجتهد فى الشريعة ازداد علماً إلى علمه ، واطلع على أسرار فى وجوه الاستنباط ، وعلى تعليلات صحيحة لم تكن عنده ، أو لغوى ، أو مقرىء ، أومعبر للمنامات ، أو عالم بالطبيعة ، أو خبير بالطب ، أو عالم بالهندسة ، أو نحوى ، أو منطقى ، أو صوفى ، أو عالم بالحديث وطرقه ، أو بعلم الأسماء والحروف وأسرارها ، وجد لديه من العلم ما يذهل العقل ويحيره . »

العرفان اللدنى :

من هذا كله يتبين أن الإمام محيي الدين قد أحاط بالعلوم العقلية ، وسلك مناهجها التى عرفت عند أهل النظر منذ أن أدرك العقل وجوده ورسالته ، وأن هذه الوسائل العقلية كشفتَ له كثيراً من أسرار الكون وخفايا الوجود ، ولكنها عجزت عن أن تصل به إلى الكنه الإلهى ، فلم يكن له فى هذه الحالة المضطربة بد من أن يسلك السبيل الفطرى التى يسلكها كل عقل مستقيم ، وهى أن المتنسك يجب عليه قبل كل شىء أن يكون صادراً فى تنسكه عن عقيدة راسخة وإيمان حقيقى بدين سماوى صحيح لم تنل منه أيدى التبديل والتغيير ، ولم تكتنفه الخرافات والأساطير ، وألا يحيد عن أوامر هذا الدين ونواهيه قيد أنملة ، لأن التنسك الذى ليس مؤسساً على هذا النحو السالف لا ينتهى إلى غاية نافعة ، بل نستطيع أن ندعوه بالتنسك الفوضوى أو السائر على غير هدى . وإذا وقرت فى قلبه معارف جديدة لم يكن مستيقناً بمصدرها ، ولا يستطيع أن يجزم بأنها من عند الله ، أو من عند الشيطان . وإذا فرض أنه استقرت فى نفسه معلومات صحيحة ، فإن هذه المعلومات لا يمكن أن تصل من الثبات ولا من السمو إلى ذلك الحد الذى يمنحه النسك الموروث عن الأنبياء . وفى هذا يقول الإمام محيي الدين بن عربى ما نصه :

« فكل وارث نبى ، فعامه من فيض نور من ورثه من الله ، ونظره سبحانه إلى أنبيائه أتم النظر ، فعلم الورثة أتم العلوم ، وكل علم لا يكون عن ورث ، فإنه ليس بعلم اختصاص كعلم أصحاب الفترات ، فإن علمهم ليس بعلم وراثة وإن كانوا علماء ، ولكنهم لم يكونوا متبعين لنبى ، لأنه لم يبعث إليهم وليسوا بأنبياء فما كان لهم من الله نظرة الأنبياء ، فنزلوا عن درجة الورثة فى العلم وعلموا أن لله أنبياء . وأما الذين لا يكفرون بالأنبياء ولا بالنبوة على ما هى عليه فى نفسها ، فهم يرون أن مسمى الأنبياء إنما هو لمن صفى نفسه من كدورات الشهوات الطبيعية والتزم مكارم الأخلاق العرفية ، وأنه إذا كان بهذه المثابة انتقش فى نفسه ما فى العالم العلوى من الصور بالقوة ،

فنطق بعلم الغيوب . وليست النبوة عندنا ولا هى فى نفسها كذلك ... وكل صاحب مجاهدة وخلوة وتصفية نفس على غير شريعة ولا مؤمن بها على ما هى عليه فى نفسها ، فإن العلم الذى يكون عليه ويجده عند هذا الاستعداد ليس بعلم ميراث ولا للحق إليه نظر نبى ، بل غايته أن يتلقى من الأرواح الملكية بقدر ماهو عليه من المناسبة ، ومن الله على قدر ما أعطاه نظره الفكرى ، لأنه لا يكشف له ألبتة من الله ، لأن ذلك من خصائص الأنبياء عليهم السلام وتابعيهم ، لا من قال بهم ولم يتبع واحداً منهم على التعيين من أصحاب التعريف ، ولا عمل عملا فى زمان الفترة لقول نبى وإن وافق بعمله عمل نبى ، لكنه غير مقصود له الاتباع ، فإن الإلقاء إليه هو دون الإلقاء إلى الوارث العامل على ذلك لقول ذلك النبى . وبين العلمين بون عظيم ، وتمييز ذوقى مشهود جعلنا الله وإياكم من الوارثين » .

أما العلم الآتى عن غير طريق الوراثة النبويّة فهو مشكوك فيه ، معرض للزيف والضلال ، إذ يمكن أن يكونوا قد تلقوه من إلهامات الأرواح الشريرة.

وعنده أن هذا العلم اللدنى الموروث عن أحد الأنبياء يضمن لصاحبه صحة جميع مايلقى إليه كما يضمن له الإحاطة بمعارف كثيرة جديرة بصدورها عن الفيض الصمدانى كعلم الوحى وضروبه ، وعلم السماع ، وعلم العالم البرزخى ، وعلم الجبروت ، وعلم الهدى ، وعلم العظمة الإلهية إلى ماذا ترجع ؟ ، وأين تظهر ؟ ، ومَن هو الموصوف بها ؟ ولمن هى نسبه ؟ ولمن هى صفة ؟ وعلم التنزيه وعلى من يعود ؟ وعلم الحضرة التى أطلق الله منها ألسنة عبادة على نفسه بمالا يليق به فى الدليل العقلى ؟ ، وهل لذلك وجه إلهى يستند إليه فى ذلك أولا ؟ ، وعلم الظن وحكمه ، والمحود منه والمذموم ، وما متعلقه ؟ وعلم الإيمان ، وعلم ما ينبغى أن يسند إليه مما لا يسند ، وما صفته ؟ ومايجوز من ذلك ومالا يجوز ، وعلم مراتب الكواكب ، وعلم منازل الروحانيين من السماء ، وعلم أحوال الخلق ، وعلم الصدّيقين ، وعلم القيام بأمر الله ، وعلم مراتب الغيب وما انفرد به الحق من علم الغيب دون خلقه ، وما يمكن

أن يعلم من الغيب ، وهل العلم به يزيل عنه اسم الغيب فى حق العالم أولا ؟ وقوله تعالى : « عالم الغيب » إلى ماذا يرجع إطلاق الغيب ؟ هل لكونه غيباً عنا أو غيباً فى نفسه من حيث لم يصفه بتعلق الرؤية فيكون شهادة ، وعلم العصمة ، وعلم تعلق العلم بمالا يتناهى ، هل يتعلق به على جهة الإحاطة أولا؟ وعلم قول النبى صلى الله عليه وسلم فى الأسماء الحسنى : مَن أحصاها دخل الجنة . وما معنى الإحصاء ؟ وإلى ماذا يرجع ؟ وهل يدخل تحت مالا يتناهى كما يدخل تحت الإحاطة أولا يدخل ؟ وما الفرق بين الإحاطة والإحصاء ؟ فإن الواحد يُحاط به ولا يُحصى(١) ... والعالم عالمان ، ثم ثالث . عالم يدركه الحس ، وهو المعبر عنه بعالم الشهادة وعالم لا يدركه الحس ، وهو المعبر عنه بعالم الغيب فإن كان مغيباً فى وقت ويظهر فى وقت للحس فلا يسمى ذلك غيباً ، وإنما الغيب مالا يمكن أن يدركه الحس ، ويعلم بالتعقل : إما بالدليل القاطع ، وإما بالدليل الصادق وهو إدراك الإيمان ، فالشهادة يدركها الحس ، وهو طريق إلى العلم ، وليس هو عين العلم وذلك يختص بكل ما سوى الله ممن له إدراك حسى . والغيب مدركه العلم عينه(١) .

غير أنه لكى تتحقق ثمرة هذا الإرث يجب على الصوفىّ أن يتوجه بالتقوى ، لأن المعرفة التنسكية تنبثق من النفس بعد التحرر من ربقة الشهوات ، والتخلص من عبودية الرغبات ، والتعلق بالملأ الأعلى ، والشوق إلى الاندماج فى النور الأقدس الذى هو على أثر ذلك كفيل بكشف ماوراء الحجب السميكة ، واجتياز ما بعد الحواجز الصفيقة ، وإضاءة مافى داخل البرازخ الكثيفة من أرواح علوية هبطت إلى تلك الأجسام فغشاها الظلام ، وأحاط بها القتام ردحاً من الزمن كانت أثناءه فى شوق إلى الاتصال بأصلها ، والفناء فى مصدرها . فإذا تمت لها هذه البغية أصبحت جديرة بتلقى مخاطبة الحق الأعلى بقوله :

---

(١) ص ٤٩ من الجزء الثالث من الفتوحات المكية .

(٢) ص ٧٨ من الجزء الثالث من الفتوحات المكية .

« وفى أنفسكم أفلا تبصرون » يعين البصيرة النورانية أو اللطيفة الربانية التى ليست فى حاجة إلى الحس لترى ، ولا إلى الكواكب وأفلاكها ومحاورها لتتفكر ، ولا إلى فعل الأسباب فى مسبباتها لتتدبر ، ولا إلى المنطق لتتعقل ، ولا إلى الفلسفة لتهتدى ، ولا إلى العلم لتسترشد ، وإنما هى تنغمس فى بحار الأنوار وتنغمر فى لجج الأبهار .

غاية ما هنالك أن ذلك الناظر إلى الفتوحات الربانية ، والمتطلع إلى المعارف اللدنية عليه مجهودات لابد من بذلها ، وفى طريقه عقبات لامناص من تخطيها ، وأمامه درجات لامفر من الصعود إليها . وأول تلك المجهودات هو التخلص من عبودية البدن ، وأهم تلك العقبات عقبة الفتنة والغرور المنتهيين دائماً بصاحبهما إلى الهوى فى حضيض البعد عن الفيض الإلهى ، والحرمان من الفتح الصمدانى ، وليس هناك نتيجة أسبق إلى القلب من الظلام وامتلاء الفؤاد بالاسوداد « بل ران على قلوبهم ماكانوا يكسبون » « ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ، ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور » .

ودنيا تلك الدرجات هى درجة الطاعة الراضية ، والعبادة الصافية ، ومحاولة القرب ، والإخلاص فى الحب ، وإيقاظ القلب ، ليكشف ما لم يحط به اللب ، وليعلم أن النور هو الذى يبدد الظلام ، وأن البرهان يتجه من الله نحو الأنام ، وأن قدسيته دليل وجود القريب والبعيد« أولم يكف بربك أنه على كل شىء شهيد » . وهو يصور لنا هذا فيقول:

« لقد نظرنا بقوة العقل وما أعطاه العقل الكامل بعد جده واجتهاده الممكن فلم نصل إلى المعرفة به سبحانه إلا بالعجز عن معرفته ، لأنا طلبنا أن نعرفه كما نطلب معرفة الأشياء كلها من جهة الحقيقة التى الأشياء عليها ، فما عرفنا إلا أن ثم موجوداً ليس له مثل ، ولايتصور فى الذهن ولايدرك ، فكيف يضبطه العقل ؟ وهذا ممالا يجوز مع ثبوت العلم لوجوده ، فنحن

عالمون بالوجود ، وهو العلم الذى طلب منا . ولما كان تعالى لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء منها ، كان الواجب علينا أولا — كما قيل لنا فاعلم أنه لا إله إلا الله — أن نعلم ما العلم ؟ قال صلوات الله عليه « إن الله احتجب عن الأبصار ، وإن الملأ الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم .... »
إن المؤمن المتأدب بآداب ربه ، المحافظ على شريعته ، إذا لزم الخلوة والذكر ، وفرغ فكره مما سواه ، وقعد فقيراً لا شيء له عند باب ربه ، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلوم والأسرار الإلهية ، والمعارف الربانية التى منّ بها الله سبحانه على عبده الخضر فقال تعالى :

« عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما »
« وقال تعالى :

« واتقوا الله ويعلمكم الله » وقال : « إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا »
« وقال سبحانه « يجعل لكم نورا تمشون به » والنور هو العلم ، والفرقان أعلى فيوضات الإلهام .... إن الله هو المعلم الحقيقى ، والمؤدب الحقيقى للوجود كله « خلق الإنسان علمه البيان » و « يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً » وقد علم الخضر ومن يسلك نهجه ويقرب قربه من لدنه علما ، وأدب من اصطفى واختار فأحسن تأديبه » ....
« فحينئذ يحصل لصاحب الهمة — فى الخلوة مع ربه جلت هيبته وعظمت منته — من العلوم ما يغيب عندها كل متكلم على البسيطة ، لأنها من وراء أحكام العقل ، وليست فى متناوله ولا طاقته ، لأنها منة الوهاب العليم ... وجميع ما كتبته وأكتبه فى هذا الباب ، إنما هو من إملاء إلهى ، وإلقاء ربانى ، ونفث روحانى ، فى روح كيانى . كل ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعية لهم (١) » .

---

(١) انظر الباب ٣٧٣ من الفتوحات المكية

لا وحدة ولا حلول

بل الله هو المفارق الأسمى

زعم فريق من المستشرقين أن الإمام محيي الدين كان من القائلين بوحدة الوجود . وقد تبع هذا الرأى الخاطىء عدد من كتابنا المحدثين الذين عرضوا للجانب الصوفى عامة ، أو تناولوا هذا الإمام الجليل خاصة ، بل نحن — فى طليعة حياتنا العلمية — قد اعتقدنا صحة هذا الزعم ، لأننا لم نكن بعد قد رأينا تلك النصوص الناصعة القاطعة التى ذكرها ابن عربى فى كتبه مرات كثيرة . ولذلك نحن لانتردد هنا ، بل نجزم جزماً لاسبيل إلى الشك فيه بأن هذا الرأى زائف بعيد عن الحقيقة بعد العدم عن الوجود ، سواء أكان صادراً أم عن سوء النية المبيت ، كما ألفنا أن نلتقى بالنوعين كثيراً فى كتب المستشرقين غير أنه يجب علينا — وضعا للحق فى نصابه — أن نقرر هنا أن عدداً من القدماء المسلمين الذين لا خلاق لهم ولا نزاهة عندهم قد دسوا على هذا الإمام ما لم يَقُلْه ، بل لم يدرْ له بخلد مدفوعين بالأحقاد الخاصة ، أو بالتعصب الأعمى ، أو بضيق الأفق الذى لا يعرف من الشريعة إلا ظواهرها ومظاهرها أو بالسياسة المغرضة . وقد حدثنا الشعرانى فى مقدمة كتاب « اليواقيت والجواهر » أن أفاقا من أهل اليمن غير واضح العقيدة اسمه ابن الخياط كتب مسائل فى درج وأرسلها إلى العلماء فى سائر أنحاء العالم الإسلامى ، وقال هذه عقائد الشيخ محيي الدين ، وذكر فيها عقائد زائفة ، ومسائل خارقة لإجماع المسلمين ، وخدع العلماء ، ووقع كثير منهم فى الشرك فكتبوا بحسب السؤال ، وشنعوا على من يعتقد ذلك من غير تثبت ، والشيخ عن ذلك بمعزل » .

وأكثر من ذلك أن الشعرانى أنبأنا بأنه عندما أخذ فى تأليف مختصر لكتاب « الفتوحات » رأى فيه أشياء كثيرة لا تتفق مع ما عليه أهل السنة والجماعة فحذفها وتوقف فيها ثم قال : « لم أزل كذلك أظن أن المواضيع التى حذفتها ثابتة عن الشيخ محيي الدين حتى قدم علينا الأخ العالم الشريف

الشيخ شمس الدين محمد بن السيد أبى الطيب المدنى المتوفى فى سنة ٩٥٥ ﻫ فذاكرته فى ذلك ، فأخرج لى نسخة من الفتوحات التى قابلها على النسخة التى عليها خط الشيخ محيى الدين نفسه بـ « قونية » فلم أرفيهاشيئاً مما توقفت فيه وحذفته ، فعملت أن النسخ التى فى مصر الآن كلها كتبت عن النسخة التى دسوا على الشيخ فيها ما يخالف عقائد أهل السنة والجماعة ، كما وقع له ذلك فى كتاب « الفصوص » وغيره .

ولم نذهب بعيداً فنستدل على براءة الإمام محيى الدين عن وحدة الوجود بشهادات غيره من أعلام الأمة الإسلامية — وإنْ كان الشعرانى يعتبر فى قمة النزاهة والعدل وحب الحقيقة — مادام أن لدينا من نصوص الشيخ الأكبر ما يسقط كل دعوى باطلة ، ويخرس كل لسان من ألسنة السوء والدس والإيقاع ، ويحطم كل قلم من أقلام الكذب والتضليل بهيئة لاتقبل الشك ، بل لا تحتمل النقاش . وهاك نبذاً موجزة من تلك النصوص على سبيل التمثيـــل :

« اعلم أن الله تعالى واحد بإجماع ، وقيام الواحد يتعالى عن أن يحل فيه شىء أو يحل هو فى شىء ، أو يتحد بشىء ، وقال فى باب الأسرار ما يأتى : «لا يجوز للعارف أن يقول : أنا الله ولوبلغ أقصى درجات القرب ، وحاشا العارف من هذا حاشاه » وقال فى الباب التاسع والتسعين والمائة من الفتوحات : « القديم لا يكون قط محلا للحوادث ، ولا يكون حالاً فى المحدث وإنما الوجود الحادث والقديم مربوط بعضه ببعض ربط إضافة وحكم لاربط وجود عين بعين ، فإن الرب لايجتمع مع عبده فى مرتبة واحدة أبدا » .

أورد بعض الجهلاء القدماء أو الذين لا يفهمون روح التصوف الإسلامى ذلك الحديث القدسى المعروف الآتى على أنه أحد براهين وحدة الوجود أو الحلول ، لأن ظاهره يعطى هذا المعنى الخاطىء عند عدم التعمق فى عباراته التالية : « ما تقرب إلى المقربون بما فرضته عليهم ، ولايزال عبدى يتقرب

إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ، ويده التى يبطش بها .... الخ » .

يشرح محيي الدين هذا الحديث الذى توهم فيه بعض الجهلاء ما يفيد الوحدة فيقول : « أى أن من تقرب إلى ربه فأحبه ، أفاض عليه أنوار المعرفة ، فانكشفت له الحقائق ، فرأى كل شىء بنور هذه المعرفة أى أنه لا حلول ولا اتحاد ، فإن القول بالحلول مرض لا يزول ومن فصل بينك وبينه فقد أثبت عينك وعينه ألا ترى إلى قوله « كنت سمعه الذى يسمع به » فأثبتك بإعادة الضمير عليك ليدلك عليك وما قال بالاتحاد إلا أهل الإلحاد ، كما أن القائل بالحلول من أهل الجهل والفضول » .

وقال فى باب الأسرار : أنت أنت ، وهو هو ، فإياك أن تقول كما قال العاشق « أنا من أهوى ومن أهوى أنا » فهل قدر هذا أن يرد « العين » واحدة « لا والله ما استطاع ، فإنه جهل ، والجهل لا يتعقل حقا ... إياك أن تقول أنا هو ، وتغالط فإنك لو كنت هو ، لأحطت به ، كما أحاط تعالى بنفسه ...لو صح أن يرقى الإنسان عن إنسانيته ، والملك عن ملكيته ، ويتحد بخالقه تعالى ، لصح انقلاب الحقائق وخرج الإله عن كونه إلهاً ، وصار الحق خلقاً ، والخلق حقاً ، وما وثق أحد بعلم ، وصار المحال واجباً فلاسبيل إلى قلب الحقائق أبدا » .

من هذه النصوص يبدو جليًا أن الإمام محيي الدين كان بريئاً البراءة كلها من فكرة « وحدة الوجود » نقيا من مبدأ « الحلول » ، وأن عقيدته كانت من أتم العقائد تنزيها لله وأجلها تقديسا له ، وأبعدها عن نسبة أقل الشوائب إلى ذاته تعالى ، أو إلى أفعاله وأنه من أعلام الفكر الإسلامى القليلين الذين أحاطوا بالثقافة الإغريقية وغيرها مما ترجم فى الشرق ونقل إلى المغرب ، وتعمقوا فى بحارها ، ووقفوا على أسرارها وخفاياها دون أن يقلدوها أو يحاكوها ، وأنه لم يتأثر أدنى تأثر بما بهر غيره من تراث الحكماء الأقدمين . وإذا ظهر فى تآليفه من المبادئ ما يتفق مع بعض هذا التراث الفلسفى ، فليس

ذلك لأنه كان مقلداً لأصحاب هذه الآراء ، وإنما هو لموافقتها لما فى مبادئ الإسلام . ولاغرو ، فالإسلام دين الفطرة بأكمل معانى هذه الكلمة ، ذلك مأتى اتفاق كل الفكر الفلسفية القديمة الناشئة عن الفطرة مع أسرار هذا الدين الجليل وبالتالى مع الحقائق الكونية التى لم يشبها خطأ أوانحراف . ولكن نقاء عقيدته ونبل مقاصده وترفعه عن التقليد ، بل عن التأثر بآراء الأجانب كل ذلك لم يمنع من حقد الحاقدين وافتراء المفترين ، وجور المتعصبين ولم يعصمه من أن يدسوا عليه بعد وفاته ما لم يدن به .

وكأنما رأى بالكشف النورانى أنه سوف يتهم بالزيغ والانحراف عن العقيدة الإسلامية الصحيحة فسجل عقيدته فى كتاب « الفتوحات » وأشهد الناس عليها قطعا لهذه الألسنة التى تلوثت بالكذب وتدنست بالافتراء . وسنقتطف هنا من هذه المسجلات الخالدة ما يثبت هذا الإجلال وذلك التقديس فيما يلى :

« أشهدكم عبد ضعيف مسكين فقير إلى الله ، وهو مؤلف هذا الكتاب على نفسه بعد أن أشهد الله أنه يشهد قولا وعقداً أن الله تعالى إله واحد لا ثانى له فى ألوهيته ، منزه عن الصاحبة والولد مالك ، لاشريك له ، ملك لاوزير له ، صانع لا مدبر معه موجود بذاته من غير افتقار إلى موجد يوجده ، بل كل موجود سواه مفتقر إليه تعالى فى وجوده ، فالعالم كله موجود به ، وهو متصف بالوجود لنفسه ، لا افتتاح لوجوده ، ولانهاية لبقائه ، بل وجوده مطلق غير مقيد قائم بنفسه ليس بجوهر متحيز فيقدر له المكان ، ولابعرض فيستحيل عليه البقاء ، ولا بجسم فتكون له الجهة والالتقاء ، مقدس عن الجهات والأقطار .... خلق الكل من غير حاجة إليه ، ولا موجب أوجب ذلك عليه ، لكن علمه سبق بأن يخلق ما خلق فهو الأول والآخر ، والظاهر والباطن وهو على كل شىء قدير . أحاط بكل شىء علماً ، وأحصى كل شىء عدداً ، يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور . كيف لا يعلم شيئاً هو خلقه ؟ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟ علم الأشياء قبل وجودها ثم أوجدها على حد ما علمها ، فلم يزل عالماً بالأشياء لم يتجدد له علم عند تجدد الأشياء ،

بعلمه أتقن الأشياء وأحكمها وبه حكم عليها كما شاء وحكمها ، علم الكليات على الإطلاق كما علم الجزئيات بإجماع من أهل النظر الصحيح واتفاق ، فهو عالم الغيب والشهادة فتعالى الله عما يشركون . فعال لما يريد، فهو مريد الكائنات ، فى عالم الأرض والسماوات لم تتعلق قدرته بشىء حتى أراده ، كما أنه لم يرده حتى علمه، إذيستحيل فى العقل أن يريد مالا يعلم أويفعل المختار المتمكن من ترك ذلك الفعل مالايريد كما يستحيل أن توجد نسب هذه الحقائق فى غير حى ، كما يستحيل أن تقوم الصفات بغير ذات موصوفة بها ، فمافى الوجود طاعة ولاعصيان، ولاربح ولاخسران ، ولاعبد ولا حر ، ولا برد ولاحر ، ولاحياة ولاموت ، ولا حصر ولافوت ، ولا نهار ولاليل ، ولا اعتدال ولا ميل ، ولا برولابحر ، ولا شفع ولاوتر ، ولا جوهر ولا عرض ، ولاصحة ولامرض ، ولافرح ولاترح ، ولا روح ولا شبح ، ولا ظلام ولا ضياء ، ولا أرض ولاسماء ، ولاتركيب ولاتحليل ، ولا كثر ولا أقل ،ولاغداة ولاأصيل ، ولابياض ولاسواد ، ولا رقاد ولا سهاد،ولا ظاهرولا باطن،ولامتحرك ولاساكن ، ولا يابس ولارطب ، ولا قشر ولالب ، ولاشىء من هذه النسب المتضادات منها والمختلفات ، والمماثلات ، إلا وهو مراد للحق تعالى ، وكيف لا يكون مراداً له وهو أوجده ، فكيف يوجد المختار مالايريد؟ لا رادّ لأمره ، ولا معقّب لحكمه يؤتى الملك من يشاء ، وينزع الملك ممن يشاء ، ويعز من يشاء ويذل من يشاء ، ويضل من يشاء ويهدى من يشاء ، وما شاء كان ، وما لم يشأ أن يكون لم يكن . لواجتمع الخلائق كلهم على أن يريدوا شيئاً لم يرد الله تعالى أن يريدوه ماأرادوه ، أو يفعلوا شيئاً لم يرد الله تعالى إيجاده وأرادوه عندما أراد منهم أن يريدوه ما فعلوه ولا استطاعوا ذلك ، ولا أقدرهم عليه ، فالكفر والإيمان والطاعة والعصيان من مشيئته وحكمه وإرادته ، ولم يزل سبحانه موصوفاً بهذه الإرادة أزلاً والعالم معدوم غير موجود وإن كان ثابتاً فى العلم فى عينه » (١)

(١) انظر ص ٣٦ من الجزء الأول من الفتوحات .

الفصل التاسع

"الأعيانُ الثابِتة" في مَذهَب ابنِ عَربي
"وَالمعدُومَاتُ" في مَذهَب المعتَزلة

للدكتور أبو العلا عفيفي

كان ابن عربي فيما نعلم أول مفكر إسلامي تكلم عما يسميه « الأعيان الثابتة » ، وأفسح لها مكاناً بارزاً فى مذهبه الفلسفى العام فى طبيعة الوجود. وقبل أن نشرع فى شرح ما يقصده بالأعيان الثابتة، يجب أن نشرح أولا ما يقصده بكلمة « أعيان» وما يقصده بكلمة « الثبوت » .

أما « الأعيان» فيقصد بها الحقائق والذوات أو الماهيات، كما يستعملها أحيانا مرادفة للموجودات الخارجية المحسوسة ؛ ولكنه فى كلامه عن « الأعيان الثابتة » يقصد المعنى الأول لا الثانى. وأما الثبوت فمعناه « الحصول » إطلاقا ، سواء أكان فى العالم الخارجى أم فى الذهن ، ولكنه هنا يقصد به الوجود العقلى أو الذهنى كوجود ماهية الإنسان أوماهية المثلث فى الذهن ؛ ويقابل الثبوت بالوجود الذى يقصد به التحقق فى الخارج فى الزمان والمكان كوجود أفراد الإنسان وأفراد المثلث فى العالم الخارجى .

ومعنى هذا أن ابن عربي حيث يتكلم عن « الأعيان الثابتة » ، إنما يعترف بوجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة إلى جانب العالم الخارجى المحسوس الذى توجد فيه أشخاص الموجودات . وهو يذكرنا بأفلاطون ونظريته فى «المثل» ، كما سيتبين لنا ذلك فيما بعد ، ولكن نظريته فى « الأعيان الثابتة» أعمق من هذا وأكثر تعقيداً ، لأن فيها عناصر غير أفلاطونيه ، وهى العناصر التى أخذها من أرسطو ومن بعض رجال

المعتزلة ومن فلسفة الإشراق التى وضعها السهروردى ؛ واتجه بهذه العناصر كلها وجهة جديدة اقتضاها منطق مذهبه فى وحدة الوجود .

وكثيراً ما يصف ابن عربى « الأعيان الثابتة » بأنها أمور عدمية أوبأنها « معدومات » ، وهو اصطلاح أخذه لاشك من فلسفة المعتزلة الذين ذهبوا إلى أن المعدوم « شىء » وذات وعين ،وأن له خصائص وصفات . ولكن لا ابن عربى ولا المعتزلة يقصدون بالمعدوم شيئاً عدمياً على الإطلاق ، أوأمراً سلبياً محضاً ، وإنما يقصدون بالمعدوم شيئاً معقولا مسلوباً عنه صفة الوجود الخارجى .

— ١ —

ولكن نظرية ابن عربى فى « الأعيان الثابتة » وإن كانت قد تأثرت — فى هذا الوجه — بنظرية المعتزلة ، قد تجاوزت نظريتهم إلى آفاق بعيدة فى التفكير لم تخطر ببال المعتزلة . يقول فخر الدين الرازى فى « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين » فى تفصيل قول المعتزلة « فى المعدومات» « زعم أبو يعقوب الشحام (١) وأبو على الجبائى وابنه أبوهاشم ، وأبو الحسين الخياط ، وأبو عبد الله البصرى ، وأبو اسحق بن عياش ، والقاضى عبد الجبار بن أحمد وتلامذته أن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق ؛ وأن تأثير الفاعل (الله) ليس فى جعلها ذوات ، بل فى جعل تلك الذوات موجودة . واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها ؛ واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه . أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الممكنات ماهيات قبل وجودها ، واتفقوا على أنه يجوز أن تَعَرّى تلك الماهيات عن الوجود الخارجى . فإنا نعقل المثلث وإن لم يكن له وجود فى الخارج . وهل يجوز تعريها عن الوجودين معا : الخارجى والذهنى ؟ نص ابن سينا فى المقالة الأولى من إلهيات الشفا على أنه

(١) أبو يعقوب يوسف بن عبد الله بن اسحق الشحام المتوفى سنة ٢٣٣هـ ؛ كان أول من قال إن المعدوم شىء ، وفى هذا تبعه أكثر المعتزلة .

يجوز . ومنهم من لم يجوّزوا . واتفقوا على أن تلك الماهيات لا توصف بأنها واحدة أو كثيرة ، لأن المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد ، فإذا اعتبرنا السواد فقط ، ففي هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة »(١)

ويقول ابن حزم فى « الفصل » : « وجميع المعتزلة إلا هشام بن عمرو الفوطى يزعمون أن المعدومات أشياء على الحقيقة ، وأنها لم تزل ولاتزال ، وأنها لا نهاية لها »(٢) .

ويقول الشهرستانى فى « نهاية الأقدام » : « تقول المعتزلة ماهو لذات المعدوم قد سبق الوجود ، وهو جرهريته وعرضيته ؛ فهو شيء . وماله بقدرة القادر هو حصوله ، وماهو تابع لوجوده ، فهو تحيزه وقبوله للعرض »(٣)

ويقول : « فالأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت ، والشيئية والذات والعين . والشحام من المعتزلة أحدث القول بأن « المعدوم » شيء وذات وعين . وأثبت له خصائص المعلقات فى الوجود مثل قيام العرض بالجوهر ، وكونه عرضاً ولوناً ، وكونه سواداً وبياضاً . وتابعه على ذلك أكثر المعتزلة... وخالفه جماعة ، فمنهم من لم يطلق إلا إسم الشيئية ، ومنهم من امتنع من هذا الإطلاق أيضاً مثل أبى الهذيل العلاف وأبى الحسين البصرى . ومنهم من قال إن « الشيء » هو القديم ، وأما الحادث فيسمى شيئا بالمجاز والتوسع »(٤) .

« قال من أثبت المعدوم شيئا : كما تقرر فى العقل تقابل النفى والإثبات ، فقد تقرر أيضاً تقابل الوجود والعدم . فنحن وفّرنا على كل تقسيم عقلى حظه ، وقلنا إن الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد ، والمعدوم والمنفى كذلك »(٥)

(١) المحصل : ص ٣٧ .
(٢) الفصل حـ ٤ : ص ١٥٣ .
(٣) نهاية الأقدام : ص ١٥٥ .
(٤) نهاية الأقدام : ص ١٥١ .
(٥) المرجع نفسه : ص ١٥٢ .

« قال (من أثبت « المعدوم » شيئا) إن الأمور الذاتية لا تنسب إلى الفاعل، بل مايعرض لها من الوجود والحصول ينسب إلى الفاعل. ونقول إن الفاعل (أى الله) إذا أراد إيجاد جوهر فلابد أن يتميز الجوهر بحقيقته عن العرض حتى يتحقق القصد إليه بالإيجاد، وإلا فالجوهر والعرض فى العدم إذا كان لا يتميز أحدهما عن الثانى بأمر ما وحقيقة ما؛ وذلك الأمر والحقيقة إذا لم يكن شيئا ثابتا، لم يتجرد القصد إلى الجوهر دون العرض، وإلى الحركة دون السكون، والبياض دون السواد إلى غير ذلك. والتخصيص بالوجود إنما يتصور إذا كان المخصص معينا مميزاً عند المخصص » (١)

ونحن نستخلص من هذه النصوص الهامة القضايا الآتية، ونخصها بالذكر لمالها من صدى فى نظرية ابن عربى فى «الأعيان الثانية». وهذه القضايا هى:

أولا : أن المعدوم «شىء» : أى أن المعقول الذى لم يتحقق وجوده بعد شىء له وجود فى عالم آخر غير العالم الخارجى.

ثانياً : أن «المعدوم» ذات وحقيقة وماهية لا يخلق الله ذاته، وإنما يمنح الوجود لهذه الذات.

ثالثاً : أن المعدومات قديمة وأزلية لم تزل ولا تزال، وأنها لا نهاية لها.

رابعاً : أن صفاتها الذاتية موجودة لها قبل وجودها الخارجى؛ أما صفاتها التى تتبع وجودها فهذه تحيزها وقبولها الأعراض.

ولكن ما الذى دعا المعتزلة إلى القول بهذه النظرية؟ دعاهم إلى ذلك فى نظرنا أمران:

الأول: أنهم فرقوا – تحت تأثير الفلسفة الأرسطية – بين الماهية والوجود: أى بين الشىء من حيث هو حقيقة معقولة يمكن أن تتحقق فى الخارج، ويمكن ألا تتحقق، وبين الشىء من حيث وجوده فى العالم

---

(١) المرجع نفسه: ص ١٥٦.

الخارجى . وقد قال أرسطو إن تعريف الشىء بشرح ماهيته لا يقتضى وجوده : إذ ماهية الشىء غير وجوده .

الثانى : حرصهم على التمييز بين ماهيات الأشياء الممكنة وماهية الله على أساس أن ماهيات الممكنات أمور فى قوتها أن توجد وألا توجد ، فإذا وجدت فبفعل فاعل أخرجها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل — وهو الله . وهذا هو معنى قولهم إن الممكن وجوده غير ماهيته . أما الله ، واجب الوجود ، فوجوده عين ماهيته ، ولذا لا يحتاج إلى فاعل يوجده . وقد انتفع بهذه الفكرة ابن سينا ، وكان لها أكبر الأثر فى مذهبه فى الخلق ، وفى تصوره للصلة بين الله والعالم .

الخلق إذن فى مذهب المعتزله ومذهب ابن سينا ، ومن بعدهم ابن عربى ، هو منح الوجود للمعدومات (فى نظرية المعتزلة) أو منح الوجود للممكنات (فى مذهب ابن سينا) أو منح الوجود للأعيان الثابتة (فى مذهب ابن عربى) ، إذ الإصطلاحات الثلاثة : المعدومات ، والممكنات ، والأعيان الثابتة تشير إلى شىء واحد .

وقد تصور ابن سينا الصلة بين الله والعالم (واجب الوجود وممكن الوجود) على أنها صلة بين موجود ماهيته عين وجوده ، موجود قائم بذاته غير مفتقر إلى غيره ، وموجود مفتقر فى وجوده إلى غيره ، وقال إن علة افتقار العالم إلى الله هى «الإمكان» لا الحدوث كما ذهب إليه أهل السنة .

ولكن يرد السؤال الآتى وهو : هل يقول المعتزلة بقدم العالم ، وهل يقول بذلك ابن سينا وابن عربى ؟ أما المعتزلة — أو بعضهم على الأقل — فيقولون بوجود سابق على هذا الوجود ، وهو وجود الماهيات التى يسمونها «عدميات» . وهى التى لم تزل ولا تزال .

وأما ابن سينا فيقول : «كل حادث عن عدم فإنه يسبقه إمكان الوجود ضرورة ؛ وإمكان الوجود ليس عدماً محضاً ، بل هو أمر ما له صلاحية

الوجود والعدم . ولكن ابن سينا متأثر بأرسطو الذى يضع هذا الإمكان فى مادة هى الهيولى الأولى . ولهذا يقول بقدم العالم بمعنى أن مادة العالم قديمة .

وأما ابن عربى فيرى أن ماهيات الموجودات — أو ما يسميه «الأعيان الثابتة» — موجودة منذ الأزل فى العقل الإلهى ، وأنها هى «الحق» لا غيره ؛ وأن ظهورها على مسرح الوجود معناه ظهور الذات الإلهية الواحدة فى مجالى الوجود الخارجى حسبما تقتضيه طبيعة تلك الأعيان . فالعالم قديم بهذا المعنى ، أى أنه قديم فى العلم الإلهى القديم .

والآن وقد لخصنا موقف المعتزلة فى «المعدومات» ، نشرع فى شرح نظرية ابن عربى فى «الأعيان الثابتة» لتتبين الصلة وتظهر الفروق بين النظريتين .

يرى ابن عربى أن المخلوقات التى نطلق عليها اسم العالم الظاهر ، لها — من حيث ثبوتها فى العلم الإلهى — وجود سابق على وجودها المحسوس ؛ وأنها ، من هذا الوجه ، صور أو أحوال فى العقل الإلهى وفى الذات الإلهية ، إذ العقل الإلهى والذات الألهية حقيقة واحدة : ولهذا يسميها أحياناً «ماهيات» ، وأحياناً أخرى «هويات» . أما أنها «ماهيات» فلأنها صور معقولة لحقائق الموجودات ، وأما أنها «هويات» فلأنها تعينات فى الذات الإلهية الواحدة . وهو يطلق على هذه الموجودات المعقولة ، المعدومة فى الوجود الخارجى ، اسم «الأعيان الثابتة» .

وعلى هذا فليس للأعيان الثابتة وجود مستقل زائد على الذات الإلهية بأكثر مما لأفكارنا من وجود مستقل زائد على عقولنا . هى حقائق ثابتة ، ولكنها معقولة ؛ بل هى أصل الموجودات الخارجية التى نطلق عليها خطأ اسم الحقائق . هى مقتضيات الأسماء الإلهية التى تتعين بها الذات فى صور أعيان الممكنات ، وليس فى الوجود سوى الله وأسمائه : أى ليس فى الوجود سوى الذات الإلهية وهذه الأعيان الثابتة . أما ما نسميه بالعالم فليس إلا المرآة التى تنعكس عليها الأسماء الإلهية ، وتتحقق فيها الأعيان الثابتة .

ليست الأعيان الثابتة إذن إسما على غير مسمى ، وليست أموراً عدمية بمعنى أنها لا شيء أو أنها سلب محض كما قلنا .

يقول ابن عربي :

« وهنا حارت الألباب . هل الموصوف بالوجود ، المدرك بهذه الإدراكات الحسية ، العين الثابتة انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود ، أو حكمها تعلق تعلقاً ظهورياً بعين الوجود الحق تعلق صور المرئى فى المرآة – وهى فى حال عدمها كما هى ثابتة منعوتة بتلك الصفة ؛ فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضاً فى مرآة وجود الحق ، والأعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا فى الإدراك هى على ما هى عليه من العدم ؟ أو يكون الحق الوجودى ظاهراً فى تلك الأعيان ، وهى له مظاهر ، فيدرك بعضها بعضاً عند ظهور الحق فيها ؛ فيقال قد استفادت الوجود ، وليس إلا ظهور الحق فيها : وهو أقرب إلى ما هو الأمر عليه من وجه ؛ والآخر أقرب من وجه آخر ، وهو أن يكون الحق محل ظهور أحكام الممكنات ، غير أنها فى الحكمين معدومة العين ، ثابتة فى حضرة الثبوت .... وليس هذا الحكم إلا لأهل هذا الطريق (أى الصوفية) . وأما غيرهم فإنهم على قسمين : طائفة تقول لا عين للممكن فى حال العدم ، وإنما تكون له عين إذا أوجده الحق – وهم الأشاعرة ومن قال بقولهم . وطائفة تقول إن لها (أى الممكنات) أعياناً ثبوتية هى التى توجد بعد أن لم تكن ؛ وما لا يمكن وجوده (فى الخارج) كالمحال ، فلا عين ثابتة له ، وهم المعتزلة . والمحققون من أهل الله يثبتون بثبوت الأشياء أعياناً ثابتة ، ولها أحكام ثبوتية أيضاً يظهر كل واحد منها فى الوجود على حد ما قلناه من أن تكون مظهراً ، أو يكون له الحكم فى عين الوجود الحق . فهذا تعطيه حضرة الخلق والأمر : ألا له الخلق والأمر من قبل ومن بعد »(١) .

يكفى هذا النص فى التعبير عما يقصده ابن عربى بالأعيان الثابتة ، وعن

---

(١) الفتوحات المكية : حـ ٤ ، ص ٢٦٩ – ٢٧٠ .

فهمه لموقف الأشاعرة والمعتزلة منها ؛ فهو يرى أن الأشاعرة ينكرون أن للممكنات أعياناً فى حال عدمها ؛ وإنما تكون للممكن عين عندما يوجده الله . بعبارة أخرى ينكرون وجود ماهيات الممكنات فى العالم المعقول . أما المعتزلة فيقول إنهم يقولون إن للممكنات أعياناً قبل حدوثها ، وأنها هى التى توجد (أى تتحقق فى العالم الخارجى) بعد أن لم تكن .

أما رأيه هو ، فهو أن الأعيان الثابتة إما أنها تلك الممكنات التى نصفها بالوجود ، وندركها بالحس ، وأنها انتقلت من حال العدم إلى حال الوجود ؛ وإما أنها مجال للذات الإلهية تظهر فيها الذات كما تظهر صور المرئى فى المرآة ؛ وهى فى كلتا الحالتين على ما هى عليه من العدم . وقد يقال إنها استفادت الوجود ، ولكن استفادتها الوجود ليست إلا ظهور الحق فيها . ومما تقدم يتضح أن الأعيان الثابتة فى مذهبه لا توصف بالوجود الخارجى ، ولا بالوجود العقلى المستقل المنفصل عن ذات الحق . بل هى عين الحق ، أو هى أشبه شىء بصفات الحق فى مذهب المعتزلة . فهى — من حيث هى موجودات بالقوة ، أو صور فى العلم الإلهى — أمور معقولة ؛ ولكنها من حيث هى أعيان وذوات ومجال للذات الإلهية — هى الوجود بأسره .

وهكذا نجد ابن عربى يجمع فى صعيد واحد بعض جوانب نظرية أفلاطون فى المثل ، ونظرية أرسطو فى القوة والفعل ، ونظرية المعتزلة فى المعدومات ، ونظريتهم فى الذات والصفات ، ويفسر فى ضوء هذه النظريات جميعها نظريته فى وحدة الوجود . ولكنه — لسوء الحظ — يستعمل الأساليب الشعرية غير الدقيقة فى وصف تلك الأعيان الثابتة ، ويضفى عليها شيئاً من التشخص : كأن يقول « كان الله ولا شىء معه ، ثم تجلى لنفسه فى صور الأعيان الثابتة » ؛ أو يقول : « أليس (أى الحق) الأعيان الثابتة الوجود » أو يقول : « وكنا فيه أكواناً — وأعياناً وأزمانا »(١) والمراد بفيه « الحق » . ويقول : « لما شاء الحق سبحانه من حيث أسماؤه الحسنى التى

---

(١) الفصوص : ص ١٤٣ .

لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها ، وإن شئت قلت أن يرى عينه» (١) . والإشارة في قوله «أعيانها» أي أعيان الأسماء الإلهية التي هي «الأعيان الثابتة» .

ومن الخطأ البين أن نفهم «كان» و «ثم» وغيرهما من الألفاظ الزمانية التي يستعملها ابن عربي للتعبير عن صلة الحق بالأعيان الثابتة بأي معنى يشير إلى الزمان ؛ فإن عملية ظهور الحق في صور الأعيان الثابتة ومنحه إياها الوجود — وهذا هو المراد بعملية «الخلق» في مذهبه — عملية دائمة مستمرة من الأزل إلى الأبد .

وأحياناً يتكلم ابن عربي عن الأعيان الثابتة كما لو كانت تمثل مرحلة من مراحل تطور «الحق» («المطلق» كما يسميه هيجل) في طريقه إلى الظهور والتجلي في أعيان الموجودات ؛ فإن «الحق» يمر في طريقه إلى الظهور بمرحلتين : الأولى مرحلة «الفيض الأقدس» ، وهو تجلي الحق في نفسه لنفسه في صور أعيان الممكنات ، وهي الصور المعقولة التي لها وجود غيبي وليس لها وجود عيني (وهي الأعيان الثابتة) . هذه هي أول تعين من درجات التعين في طبيعة الوجود المطلق . والمرحلة الثانية هي «الفيض المقدس» أو «التجلي الوجودي» ، وهو خروج الأعيان الثابتة من العالم المعقول إلى العالم المحسوس ، أو خروج ما هو بالقوة إلى ما هو بالفعل ، وظهور الموجودات الخارجية على نحو ما هي عليه في ثبوتها الأزلي ، فليس في الوجود شيء يظهر على خلاف ما كان عليه في ثبوته . هذا هو سر القدر الذي يشير إليه ابن عربي في الفص السادس عشر من كتاب «فصوص الحكم» ، وهو أشبه شيء بالانسجام الأزلي الذي يقول به «ليبنتز» يقول :

«ما كنت به في ثبوتك ظهرت به في وجودك . هذا إن ثبت أن لك وجودا . فإن ثبت أن الوجود للحق (الله) لا لك ، فالحكم لك بلا شك في وجود الحق . وإن ثبت أنك الموجود ، فالحكم لك بلا شك . وإن كان الحاكم الحق ، فليس له إلا إضافة الوجود عليك ، والحكم لك عليك .

(١) الفصوص : ص ٤٨ .

فلا تحمد إلا نفسك ، ولا تذم إلا نفسك . وما يبقى للحق إلا حمد إفاضة الوجود لأن ذلك له لا لك » (١)

فى هذا الفص يشرح ابن عربى جانباً من نظريته فى وحدة الوجود ، وفكرته عن الخلق ، ويشير إلى مذهبه الجبرى فى طبيعة الوجود بوجه عام ، وطبيعة الحياة الخلقية بوجه خاص . كل ما فى الوجود الظاهر إنما هو صورة لما كان عليه فى حال ثبوته الأزلى لابد من ذلك ، ولا يمكن تصور غيره . ولكن إذا كان كذلك فمن الموجود ؟ أهو «الحق» أم «الخلق» ؟ هذه فى نظر ابن عربى مسألة اعتبارية ؛ فإن قلت إن وجودك الخارجى هو وجود الحق لا وجودك ، كان الحكم لك من حيث أنك صورة «الحق» فى هذا الوجود ، لأنك تعينه وتعطيه صفاتك ، وإن ثبت فى نظرك أن لك وجودا ، كان لك الحكم أيضا ، ولم يكن للحق حكم فيك إلا إفاضة الوجود عليك ، وفى هذه الحالة لا تحمد إلا نفسك ، ولا تذم إلا نفسك . أما «الحق» فيجب أن تحمده دائما لإفاضته الوجود عليك .

إن لله إرادة ، ولكنها تتعلق بالناحية التى تقتضيها «الأعيان الثابتة» ، فهو يريد كذا أو كذا ، أى يخرج إلى الوجود الشىء المراد على نحو ما هو عليه فى عينه الثابتة ، وعلى نحو ما علمه ، ولكن علمه تعالى شىء تعطيه الأعيان الثابتة عن نفسها .

وهنا يفرق ابن عربى بين الأمر التكوينى والأمر التكليفى . فظهور العاصى بمعصيته ، والمطيع بطاعته ، خاضع للأمر التكوينى ، لأن العاصى والمطيع إنما يفعلان ما اقتضته طبيعة العين الثابتة فى كل منهما ، وقد قضى الله أن يكون ذلك كذلك منذ الأزل . ولكن الذى اقتضته العين الثابتة ، وقضى به «الحق» إنما هو فعل فقط ، لا يوصف بأنه فى ذاته طاعة أو معصية . ولذلك لا يقال إن الحق قدر المعصية أزلا وقضى بظهورها. وإنما يسمى

(١) الفصوص : ص ٨٣ .

الفعل (الذى تقتضيه العين الثابتة) طاعة أو معصية لأنه يحكم عليه بعد ظهوره بمقياس دينى ، أى بمطابقته أو مخالفته لأمر من أمور الدين ، وهذا هو الأمر التكليفى . وهنا يذكر ابن عربى قصة فرعون وكفره، فيقول إن فرعون بادعائه الألوهية قد أطاع الأمر التكوينى ، لأن عينه الثابتة اقتضت ذلك ، ولكنه خالف الأمر التكليفى الذى يحرم الشرك بالله .

— ٣ —

ظهر مما تقدم مدى تغلغل النظرية الأفلاطونية فى المثل فى نظرية ابن عربى فى الأعيان الثابتة إلى حد أنه قد يقال إنها صورة من صورها ، ولكنها وإن كانت تشبه نظرية المثل من وجه ، تختلف عنها اختلافا جوهريا من وجوه أخرى . فالأعيان الثابتة تشبه المثل فى أنها أمور معقولة ثابتة فى العلم الإلهى ، أو فى العالم المعقول على حد تعبير أفلاطون ، وأنها أصول ومبادىء للموجودات الخارجية المحسوسة . ولكنها تختلف عنها من وجهين :

الأول أنها ليست صوراً أو معانى كلية كالمثل الأفلاطونية ، بل هى صور جزئية لكل منها ما يقابله فى العالم المحسوس .

والوجه الثانى أنها تعينات فى ذات الواحد الحق ، بمعنى أن الحق إذ يعقل ذاته يعقل فى الوقت نفسه ذوات هذه الأعيان . وليس شىء من هذا فى نظرية المثل الأفلاطونية ، بل هو أقرب إلى مذهب أفلوطين الإسكندرى فى طبيعة «الواحد» و «العقـل الأول» ، إن العقـل الأول فى مذهبه هو مجموع العالم العقلى الذى هو ذات العاقل الأول – «الواحد» . يقول أفلوطين فى «التاسوعات» إن العقل (الألهى) هو الأشياء جميعها بالفعل ، فإن تعقل الأشياء فى صورها غير المادية هو الأشياء نفسها» (١) . ويقول : «إن العقل الألهى يعقل موضوعاته لا باعتبارها أمورا خارجة عنه ، بل باعتبارأنها هى هو . وهذه الوحدة يعنى وحدة العاقل والمعقول – ليست أعلى درجات

(١) التاسوعات ٥ – ٤ – ٢ : ثان التاسوعات ٥ – ٩ – ٥

الوحدة ، لأنها تتضمن ثنائية العاقل والمعقول ، ولذلك كانت وحدةً فى الدرجة الثانية » (١) والذى نلاحظه على ابن عربى أنه فى كلامه عن « الأعيان الثابتة » ، يشير إليها أحياناً من ناحية أنها صور معقولة . وأحياناً أخرى من ناحية أنها ذوات وأعيان . وقلما يجمع بين الناحيتين فى موضع واحد . ولكن وصفها بأنها مجرد صور معقولة ثابتة فى العلم الإلهى ، لا يشير إلا إلى الجانب الأفلاطونى من نظريته . أما وصفها بأنها أيضاً «أعيان» وحقائق أو ماهيات ثابتة فى الذات الإلهية ، فهذا تفسير لأحد جوانب مذهبه فى وحدة الوجود ، وهو الجانب الذى يقرّ به من أفلوطين .

---

(١) الأفلاطونيون الجدد تأليف ويتكر : ص ٦٥

الفصل العاشر

نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي

للدكتور عثمان يحيى

النصوص التى نعدها للنشر هنا كلها من آثار الشيخ ابن عربى وأتباعه الأقربين. إنها جميعا تدور حول مشكلة التوحيد كما فهمها أنصار مذهب «وحدة الوجود» فى الإسلام ، وعبروا عنها بوضوح ودقة وتفصيل . ومصادرنا فى هذه الوثائق هى : « كتاب التجليات الإلهية » للشيخ الأكبر ، و« تعليقات اسماعيل بن سودكين النورى » على الكتاب المتقدم ، و « كشف الغايات فى شرح ما اكتنفت عليه التجليات » لمؤلف مجهول .

لا ندرى حتى الآن تاريخ كتابة «التجليات الالهية» لابن عربى على وجه التحديد ، ولا الظروف الداعية إلى إنشائه . وكل ما نعرفه فى هذا الصدد ثلاثة «سماعات» على الكتاب المذكور : «السماع» الأول بمدينة حلب ، عام ٦٠٦ ، و «السماع» الثانى والثالث بمدينة دمشق ، عام ٦١٧ و ٦٢٧ .– هذا . وقد جاء ذكر « كتاب التجليات » فى عداد «فهرس المصنفات» الذى وضعه الشيخ الأكبر بمحروسة دمشق ، واستجابة لرغبة ربيبه وتلميذه الحبيب ، صدر الدين القونوى ، سنة ٦٢٧ وفى « إجازته للملك المظفر » . سنة ٦٣٢ ، بنفس المدينة أيضا .

أما «تعليقات الشيخ أبى الطاهر اسماعيل بن سودكين النورى على كتاب «التجليات الإلهية» فنحن على علم تام بها من حيث الزمان والمكان والمناسبة

التاريخية ، إذ المصنف ذاته يذكر جميع ذلك فى صدر «تعليقاته» . بل يضيف إلى هذا فينص على وقائع هامة من شأنها أن تنير لنا جانباً من تفكير ابن عربى وتلقى الضوء على بعض أفكاره المودعة فى «التجليات» فلنستمع إذن إلى الشيخ أبى الطاهر ، اسماعيل بن سودكين ، يقص علينا نبأ ذلك بأسلوبه الخاص :

« ولما وقف بعض من كنت أظنه خليلا . . . على هذا الكتاب المسمى «بالتجليات» ... قال : أكاد أقسم بالله أن هذا ظلم وعدوان ... وكان ذلك سنة عشرة وستماية بحلب . وكان شيخنا — رضى الله عنه — غائباً . ولما قدم بعد مدة أعلمته بما ذكر ذلك الخائب . ولاعتنائى بالقضية ، قصدت تحقيق المسألة مع (سيدى) الشيخ . مع ما عندى فيها من علم اليقين .

« فقلت : ياسيدى ! قد ثبت عند العارفين أن الانسان «أنموذج صغير» من «العالم الكبير» . وأن لكل موجود من الممكنات ، فى نسخة وجود العبد ، «رقيقة» منبعثة عن أصل هو لها حقيقة . فإذا أخذ «صاحب الجمعية» يقبل على «رقيقة» ما من «رقائق» نفسه فإنها «تَتَرَوْحَن» بذلك التوجه الخاص ، حتى تكون مدركة لحسه .

« فإذا أخذ المحيى لتلك «الرقيقة» يناظرها فى حقيقة إلاهية أو مسألة علمية ، كما جرى لسيدى الشيخ مع من اجتمع بهم فى كشفه ... أو ليس من المقطوع به أن الذى قامت به تلك «الرقائق» هو لها الأصل الكلى ، وهى له الفرع الجزئى ؟ فليس لها ، مما تجيبه به ، مدد إلاّ من إلقائه إليها ، ولا حياة إلا من إقباله الخاص عليها . فهى لهذا الارتباط ، فيما تجيب به ، مقهورة ... فكيف يقتضى الإنصاف أن يحكم بما ظهر من هذه «الرقيقة» الجزئية الموثقة ، على من هولها حقيقة كلية مطلقة ؟ وكيف يقطع على حقائقهم بما حكمنا به على ما قام فى نسخة وجودنا من «رقائقهم» ؟

« ... فلما سمع شيخنا — قدس الله روحه ! — منى هذا الخطاب أعجبه ، وقال : والله ! ما قصرت ولقد أتيت بالصواب . لكن ، يا ولدى !

إنما الشأن كله فى معرفة أحكام المواطن والحضرات ، وفى التحقيق بذلك تتفاوت مراتب أهل الولايات . والذى حررته ، يا ولدى ! فى أمر «الرقائق» الجزئية ، القائمة بالحقائق الإنسانية، وكون الحكم إنما هو للكلى على الجزئى . — فهذا حق فى موطنه الخاص به : وهى «الحضرة النفسيّة» ، وما يعطيه حكم النشأة الجامعة الإنسانية .

« والذى ذكرناه فى كتاب «التجليات» ، مما جرى بيننا وبين أسرار القوم ، إنما كان فى «حضرة حقيّة» و«مشاهدة قدسية» . تجرد فيها سرى وسر من كوشفت به فى «حضرة الحق» التى لا تقبل إلا التحقيق والصدق . ولو قدرنا اجتماعنا معهم فى عالم الحس بالأجساد لما نقص الأمر عما أخبرت به عنهم ولا زاد . والمعاملة ، يا ولدى! مع القائم « على كل نفس بما كسبت » فيما يعمل أو يقال . وهو — سبحانه ! — «عند لسان كل قائل» ، عدل أو مال .

« وقد أوضحنا السر فى ذلك فى «الفتح المكى والإلقاء القدسى» ، فى باب « معرفة منزل القطب والإمامين» ، بغير شك ولا مين . — وذلك ، أن السُّنّة الإلهية جرت فى «القطب» إذا ولى «المقام» ، أن يقام فى مجلس من «مجالس القربة» والتمكين ، وينصب له تخت عظيم ، لو نظر الخلق إلى بهائه لطاشت عقولهم . فيقعد عليه . ويقف «الإمامان» ، اللذان قد جعلهما الله له ، بين يديه . ويمد «القطب» يده للمبايعة الإلهية والاستخلاف وتؤمر الأرواح ، من الملائكة والجن والبشر ، بمبايعته واحداً بعد واحد : فإنه «جل جناب الحق أن يكون مصدراً لكل وارد ، وأن يرد عليه إلاّ واحد بعد واحد» !

« وكل روح يبايعه ، فى ذلك المقام ، يسأل «القطب» عن مسألة من المسائل ، فيجيبه (القطب) أمام الحاضرين ليعرفوا منزلته من العلم . فيعرفون فى ذلك الوقت أى اسم إلاهى يختص به . — ولا يبايعه إلاّ الأرواح المطهرة المقربة ؛ ولا يسأله من الأرواح المبايعة ، من الملائكة والجن والبشر ، إلا

أرواح الأقطاب الذين درجوا خاصة . — وهكذا (الشأن فى) حال كل قطب مبايَع .... »

ومصدرنا الأخير فى جمع هذه الوثائق التاريخية هو كتاب « كشف الغايات فى شرح ما اكتنفت عليه التجليات » ، كما نوهنا بذلك فيما سبق . وهذا المرجع التاريخى ، حسب دلالة عنوانه ، شرح مفصل لكتاب «التجليات الالهية» . والمصنف مجهول الاسم فى النسخة الوحيدة بين أيدينا ، والمحفوظة فى دار الكتب الوطنية بباريس . غير أن المستشرق الألمانى المعروف ، المأسوف عليه ، بروكلمان ، فى معجمه الشهير للآداب الإسلامية والعربية : G.A.L. Suppl. II, 284, 26 : يذكر اسم مخطوط موجود فى خزانة رامبور (Râmpur I, 362, 281b) يقرب جدا من عنوان مخطوط باريس : «كشف الغايات فى شرح التجليات» ، ويعزوه إلى الشيخ عبد الكريم الجيلى الصوفى الشهير . ويتساءل بروكلمان فيما إذا كانت نسخة رامبور بمثابة شرح لكتاب «التجليات الإلهية» لابن عربى أم لا ؟ ونحن لم يتيسر لنا الاطلاع على هذا المخطوط لنقابله مع نظيره فى دار الكتب الوطنية بباريس ، فنكون على بيّنة من الموضوع .

ومهما يكن فى الأمر ، فإن نسخة « كشف الغايات » الموجودة فى باريس ، هى محفوظة ضمن مجموعة خطية تشمل أحد عشر كتاباً . وكلها ، على اختلاف موضوعاتها وعناوينها ، ذات نسق واحد فى التفكير الغيبى والطابع الصوفى والأسلوب البيانى . وهذه خصائص ، إذا تحققت فى مجموعة ما ، تدل على وحدة مؤلفها . وجميع هذه الكتب غفل من أسماء مصنفيها . ونظراً لأهميتها العلمية فى تاريخ الآثار الصوفية ، ولعدم ذكرها فى معجم بروكلمان ، فقد أحببنا سرد عناوينها فى هذا المقام :

١ — « كشف الغايات .... » ٢ — « رشح الزلال فى شرح الألفاظ المتداولة بين أرباب الأذواق والأحوال » . ٣ — « نخبة الرغائب للذاهب والآيب » . ٤ — « طراز الحور البارزة من خدود رحمة الجمهور » .

٥ — «اللوامع المشرقة لكشف ما فى العدد من الأسرار المونقة» . ٦ — « رشف المعين من رشح بحر اليقين » . ٧ — «غنية الطالب فيما اشتمل عليه علم الوهم والسروده من المطالب » . ٨ — « منتهى البيان فى كشف نتايج الامتنان وشرح مقارنة الأسماء للأعيان » . ٩ — «لوازم التعريف للمقام الشريف » . ١٠ — « إعلام الشهود فى كشف مبهمات الوجود » . ١١ — «معالم رشح اليقين عن مخايل الظن والتخمين» .

***

ذكرنا فيما مضى أن هذه النصوص تدور جميعها حول مشكلة التوحيد . والتوحيد عقيدة الإسلام الكبرى وشعاره الممتاز . فقد عرف هذا الدين فعلا ، فى التاريخ الروحى للإنسانية ، بهذا اللقب كما أن علومه العقائدية والصوفية اشتهرت بذلك أيضا ، ولكن يلاحظ أن مباحث اللاهوت فى الإسلام عند الأشاعرة والماتريدية خاصة اكتفت بمعالجة مشكلة التوحيد من الناحية النظرية فقط ، أى دراسة الوحدة الإلهية وإقامة البراهين عليها من الوجهة النقلية والعقلية . فى حين أن هذه المشكلة ذاتها ظهرت فى حقول المعارف الصوفية ، بمثابة اختبار تام للوحدة المطلقة ، وإدراك عميق لمعانيها وأهدافها إن الذوق الصوفى فى التوحيد كان قبل كل شىء وعياً شاملاً للوحدة الإلهية وشهادة صادقة عنها .

مما لا شك فيه أن مبدأ التوحيد أساس الأديان جميعا . وهو فى نظر الإسلام ، الغرض الأصيل من وحى السماء وبعثة الأنبياء . بيد أن هذا المبدأ العظيم اتخذ فى ظلال الدعوة المحمدية مفهوماً جديداً ، وظهر بصورة متميزة واضحة . لقد تجلت عبقرية الإسلام حقاً فى عقيدة التوحيد ، وعنه صدرت سائر تعاليمه اللاهوتية . ونظمه التشريعية إن الفكرة الإسلامية عن الألوهية والكون والإنسان تبرز بوضوح طابع التوحيد : فعن وحدة الإله انبثقت نظرية الإسلام بوحدة الأديان والأكوان والجنس البشرى .

حين يستعرض الباحث نظرية التوحيد وتطورها فى الفكر الإسلامى ، وخاصة فى الأوساط السُّنية ، يجد أنها شغلت دوراً هاماً عند فرق ثلاث من الإسلاميين، وكانت مجالاً رحباً لنشاطهم العلمى وتفكيرهم الدينى : وهم المعتزلة والسلفية والصوفية . فكل فرقة من هذه الفرق خلفت للأجيال بعدها ، حول مشكلة التوحيد ، محصولاً فكرياً وعلمياً يمتاز حقاً بالعمق والشمول والأصالة . ويستطيع مؤرخ الفكر الإسلامى أن يجد من خلال آراء كبار رجال الاعتزال والسلفية والصوفية ، فيما يخص مبدأ التوحيد ، ظواهر واقعية لتفكير إيجابى ألفت مواده من موضوعات إسلامية بحتة ، وصيغ منها نظرية عامة أمكن تطبيقهاعلى جوانب كثيرة من الحياة الدينية والأخلاقية والاجتماعية .

كان رجال الاعتزال ، على ما يظهر ،أول من أثار مشكلة التوحيد فى العالم السنى ، كما كانوا من أوائل رجال الفكر الإسلامى الذين أرسوا دعائم هذه الخطيرة على أسس علمية ثابتة . ثم هم بعد ذلك جاهدوا مخلصين فى سبيل تطبيق مبدئهم التوحيدى ، على مسائل عديدة فى الإلهيات والأخلاقيات والاجتماعيات. فنحن نعلم أن مقالة المعتزلة فى التوحيد كانت أولى مقالاتهم الخمس التى لايتم وصف الاعتزال إلا بها والدفاع عنها . وهى مع التوحيد : العدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . ومما تجدر ملاحظته فى هذا الصدد ، أن مقالة التوحيد عند المعتزلة لها صلات وثيقة بمسألة خلق القرآن ونفى الصفات عن البارى ؛ كما هى أيضاً مرتبطة بمقالتهم فى العدل الإلهى وحرية الإنسان . وهذا ماأردنا التنويه بذكره فيما سبق : وهو أن فكرة التوحيد ، التى هى لاهوتية فى جوهرها ، كانت عند المعتزلة (وغير المعتزلة من المفكرين الإسلاميين) أساساً لحلول نظرية تتعلق بمسائل أخلاقية واجتماعية .

أجل ! إن المعتزلة لم يبتدعوا القول بالتوحيد ولم ينفردوا بالإشارة به ، إذ هو عقيدة المسلمين جميعاً . غير أنهم تميزوا فعلاً عن سائر العلماء تحت

الإسلامية بهذا الفهم الخاص لطبيعة الوحدة الإلهية ، وبهذا المداول الذهنى المعين الذى أطلقوه عليها . وهم لأجل ذلك قد عرفوا فى تاريخ العقائد والمبادئ بأهل التوحيد . وكان هذا مبعث كبريائهم ورمز فخارهم ! والواقع أن المحافظة على الوحدة الإلهية ، فى صفائها وقداستها كان مثار تفكير المعتزلة واهتمامهم الشديد . كما أنهم حاولوا ، فى الوقت نفسه ، أن يجعلوا هذه الوحدة بمثابة المبدأ السامى الذى يجب أن يصدر عنه نشاط الفرد فى حياته الوجدانية ، وفى حياته الاجتماعية على السواء . وقد ترك الإمام الأشعرى ، فى « مقالات الإسلاميين » جملاً عديدة تصور نظرية الاعتزال فى التوحيد وتلخصها أحسن تلخيص : « إن الله واحد ، ليس كمثله شىء . وليس بجسم . . . ولا شخص ولاجوهر ولاعرض ... ولا يجرى عليه زمان ... ولايجوز عليه الحلول فى الأماكن . ولا يوصف بشىء من صفات الخلق الدالة على حدثهم وليس بمحدود ولا والد ولا مولود ... ولاتدركه الحواس ... ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ... ولاتراه العيون . ولا تدركه الأبصار . ولا تحيط به الأوهام . شىء لا كالأشياء ... »

ومع ذلك ، و برغم الاعتراف بمجهود الاعتزال العظيم فى ميادين الفكر والعلوم ، فنظريتهم عن الذات الإلهية ووحدتها تتصف بالسكون (Statique) أكثر من اتصافها بالحركة ... (Non dynamique) — إنهم أظهروا لنا صورة إله ، كأنه مكبل فى قيود كماله . وكان الأولى بهم أن يطلقوا الألوهية عن كل قيد وأسر ، حتى عن قيد الإطلاق نفسه !

هذا ، وقد تفرع عن مقالة المعتزلة فى التوحيد ، عدة قضايا هامة كان لها أصداء عميقة فى أجواء العالم الإسلامى . وهى مسألة الصفات الإلهية والكتب السماوية ورؤية الله فى الدار الآخرة . فالصفات الإلهية منفية عن جانب الحق ، لأن ثبوتها يؤدى إلى لون شنيع من الكثرة فى صميم الذات الواحدة المقدسة ! أما الكتب السماوية ، وبخاصة القرآن ، فهى ظواهر وجودية : إنها مخلوقة كالظـــواهر الكونية تماماً . إن القول بأزلية القرآن والتوراة والإنجيل

يفضى إلى تعدد القدماء ، وهذا يعارض مبدأ الوحدانية فى أساسه . وكذلك أنكر المعتزلة إمكان رؤية الله فى الآخرة ، لما يلزم عن ذلك من تحديد الذات الإلهية فى نطاق الزمان والمكان والمادة !

فالصفات إذن ، فى نظر رجال الاعتزال ، منفية عن الله ، أى لا حقائق ثبوتية لها أو موضوعية ، فيما وراء العقل البشرى . غير أن الصفات ، فى أخص معانيها ، هى مجال الكمالات الإلهية ، ومسارح بهائها وأنوارها ، إنْ فى عالم الأرواح أو فى عالم المواد . فإذا « عطلت » عنها الذات المقدسة الجناب ، فماذا يتبقى منها ؟ وما هى صلات الإنسان الحقيقية بمثل هذه « الألوهة » ، المعراة عن كل صفة ؟ ما هى صلاته بها فى تأملاته وعباداته ، فى نسكه وصلواته ، فى أشواقه ورغباته ، فى محياه ومماته ؟ثم كيف تفسر ظواهر الوجود الحادثة ، على وجه الدقة ؟كيف يتصور صدورها عن« ذات » بريئة مجردة ، أو إسنادها إليها ؟ — تلك هى مأساة الاعتزال فى الحقيقة ، وتلك هى نتائج موقفهم السلبى تجاه مشكلة « نفى الصفات » !

وكذلك الشأن أيضاً بخصوص نظرية « خلق القرآن » عند المعتزلة ، من حيث نتائجها السلبية الخطيرة : إذا كان الوحى الآلهى المنزل — وهو الرمز الحىّ لصلة الله بالإنسان وعنايته الفائقة به — فى مستوى الظواهر الكونية الحادثة ، فما هى جدواه بالقياس إلى الضمير البشرى فى مصيره النهائى وكماله المطلق ؟ فالمسلم الذى يتأمل فى القرآن « حكمة مخلوقة » ويحيا على مبادئها ، لن يتجاوز فى تطوره الأدبى وكماله المعنوى حدود « الآفاق الخَلْقية » وَبالتالى، لن يرقى إلى سماء الروحانيات العلى المبدعة . ثم هو فى ميسوره أن يجد أمثال هذه « الحكمة المخلوقة » . فى نتاج الفكر الإنسانى نفسه ، ومن خلال تجاربه المريرة فى الحياة .

ولكن ، على العكس من ذلك تماماً، القول بأزلية الوحى الإلهى ، المنزّل على الأنبياء المرسلين . لأن هذا يتيح للضمير البشرى أن يتأمل حقا من ثنايا هذه « الصحف المنشّرة المكرّمة ، المرفوعة المطهرة » حكمة سماوية غير

مخلوقة ، يسموبها فوق كل ما هو إنسانيّ وكونيّ ؛ ويكتشف فيها أيضاً « الناموس الأزلى » الذى يضىء له جوانب الحياة جميعا . وكذلك يتسنى للمرء أن يعيش حياة الأبد وهو لا يزال على صعيد هذه الأرض : أرض الآلام والدموع وعرق الجبين !

ومع ذلك ، لئن فشلت نظرية الاعتزال فى التوحيد فى دائرة الإلهيات ، فقد كتب لها النجاح تماماً فى دائرة الاجتماعيات والأخلاقيات . إن مقالتهم فى « العدل » — وهى متفرعة عن « التوحيد » — كانت أساساً لرأيهم الحرىء المشهور ، المتعلق بحرية الإنسان وتبعاته الدينية أمام الديان الأعظم ، والأدبية بخصوص مصيره النهائى . (ومن الطرافة أن يلاحظ فى هذا الموطن ، أن المعتزلة ، بقدر ما كانوا « ماهيين » : Essentialistes من أتباع نظرية الماهية المجردة للذات الإلهية — فى ميدان العلوم اللاهوتية ، كانوا وجوديين — بأدق معانى الكلمة — فى الميادين الاجتماعية والأخلاقية) .

فحرية الإنسان عند المعتزلة ، وبالتالى مسئولياته الدينية والأدبية ، منبعثة عن مبدأ العدالة الإلهية ذاتها . إن تصورنا للعدل الإلهى ، بمعناه الصحيح الشامل ، هو الذى يحتم علينا القول بوجوب حرية الإنسان واختياره . وهكذا كان مفهوم العدل الإلهى فى السماء ، عند المعتزلة ، أصلاً لمفهوم حرية الإنسان، وينبوعاً لاختياره على الأرض ! وهذا التصور الخاص لمفهوم العدالة والحرية يسبغ حقاً على نظرية الاعتزال كل مظاهر السمو والكمال ، من الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية معاً . إن حرية الإنسان فى هذا المقام ، لم تبن على معانٍ أخلاقية واجتماعية فحسب ، بل على تصور عميق لمفهوم العدالة الإلهية نفسها، وبالتالى على الروابط الخاصة المتحققة بين الذات الإلهية والشخصية الإنسانية . والعدل فى نظر المعتزلة هو مظهر « وحدة الذات » ، أى المظهر الإيجابى لوجود الله فى الحقيقة ولكماله السرمدى . كذلك الاختيار الإدارى الإنسانى : إنه مظهر وحدة شخصيته ورمز تكامل وجوده واستقلاله .

ومهما يكن ما لمبدأ التوحيد من أهمية وخطورة فى ميدان الفكر الاعتزالى

ومهما يكن لجهودهم العلمى فى هذه السبيل من عمق وأصالة وإبداع ؛ — فإن هذا المبدأ ذاته قد تجلى فى البيئة السلفية ، وخاصة عند المتأخرين منهم كابن تيمية وابن قيم الجوزية ، فى رداء جديد ، واتخذ لديهم صورة واضحة جديرة بالملاحظة والتقدير . إن الحركة السلفية فى الواقع قائمة على فكرة التوحيد . والتوحيد عند علماء السلف هو عقيدة وعبادة : وهذا هو الجانب الإلهى فيه . كما هو فى الوقت نفسه أيضاً ، سلوك فردى ، ومعاملات اجتماعية : وهذا هو الجانب الإنسانى فيه . فالتوحيد هو مبدأ إلهى وإنسانى ، وفكرة دينية ، وزمنية فى آن معا .

ويرى علماء السلف بحق ، أن هيكل الدين ، سواء فى عقائده أو عباداته أو نظمه ، ليس إلا صورة مجسدة وتعبيراً صادقاً لكل ما ينطوى عليه مبدأ التوحيد من كمال وسمو وقداسة . فالغرض الذاتى للشريعة هو انتصار كلمة الله العليا فى الحياة ، وفى حياة الفرد ، وفى حياة الجماعة . وكلمة الله فى جوهرها حقيقة وعدالة ومحبة : وانتصاراتها الإيجابية فى الضمير الفردى ، وفى الضمير الجماعى هى الضمانات الكافية لكل تقدم ورخاء ، إن فى مستوى الروح ، أو فى مستوى المادة . إنها المفاتيح السحرية لكنوز الأرض وكنوز السماء !

والتوحيد ، فى نظر شيخ الإسلام ابن تيمية ، ذو مظاهر أو حقائق ثلاث ؛ كل منها يبرز جانباً من جوانب الذات الإلهية فى سموها وكمالها ، كما أن كلاً منها يتناول ناحية من حياة الإنسان ، وصلاته بالكون وموجده . وهكذا ينتظم مبدأ التوحيد حقيقة الألوهية وحقيقة الإنسانية ، وتتلاقى فى ظلاله عظمة الخالق وعظمة المخلوق ! فالمظهر الأول للتوحيد هو ما يسميه شيخ الإسلام بتوحيد الألوهية . وهذا اعتراف بالوحدة الذاتية للإله الحق ، وإيمان عميق بها . والمسلم فى هذا الموطن ، مكلف بأن ينفى الألوهية عما سوى الله ، ويخصه بالوجود المطلق الذى لا يشاركه فيه سواه . — أما المظهر الثانى للتوحيد فهو توحيد الربوبية . وهذا إقرار من العبد بوحدة الربوبية ، أى وحدة الذات الإلهية فى الخلق والتسوية والتقدير والهداية . فكما أن التوحيد الأول

يفرد الحق – تعالى ! – بالوجود المطلق ، ويخصه بالألوهية ، فكذلك هذا التوحيد يفرده بالربوبية ، ويخصه بكمال الإبداع والإرشاد . فلا إله إلا الله : هذا توحيد الألوهية . ولاخالق ولامرشد سواه : وهذا توحيد الربوبية . وكذلك ترتفع الوسائط بين الخالق والمخلوق ، في دائرة الألوهية ؛ وتزول الحجب بين الرب والمربوب ، في دائرة الربوبية . – والمظهر الأخير للتوحيد هو توحيد العبودية : وهو أن يسلم المرء ذاته لله رب العالمين ويوجه وجهه للذى فطر السماوات والأرضين ، فلايعبد سواه ولا يتقرب إلا إليه ، إذ الله وحده هو الموضوع الأسمى للإيمان والمعرفة والمحبة والعبادة !

***

ولكن إذا كان التوحيد عند المعتزلة هو مشكلة لاهوتية وأخلاقية ؛ وعند السلفية مشكلة دينية واجتماعية ؛ – فهو في نظر الصوفية مبدأ روحى يتصل قبل كل شيء بحرية الكيان الإنسانى وتحريره من شوائب القيود والحدود جميعا . إن الصوفية لم يعكفوا طويلا أمام مشكلات التوحيد النظرية ، كما صنع كبار رجال الاعتزال . ولم يقتصروا على دراسة جوانبه الدينية والاجتماعية ، كما فعل علماء السلفية . إن نشاطهم كله تركز حول حقيقة التوحيد من حيث هو المظهر الأسمى للذات الإلهية في تجليها الفائق ، والمجلى الأكمل للبشرية في ترقيها الخالد . نعم ! إن التوحيد عند الصوفية هو بمثابة امتحان شاق ، من خلال الدموع والآلام ، لمبدأ الوحدانية . وهو جهاد معجز لاكتشاف هذا المبدأ في كل ميادين الحياة . إن ما ينشده الصوفى في « توحيده » ، ويعتز به دائماً ، هو الحصول على « الوحدة المطلقة » . وحدة الخالق ووحدة الكون ووحدة الذات البشرية . أليس عن « الوحدة الإيجادية » صدر كل شيء ؟ فهى إذن كل شيء في كل شيء !

« قال يوسف بن الحسين : قام رجل بين يدى ذى النون المصرى فقال : أخبرنى عن التوحيد ، ماهو ؟ – فقال : هو أن تعلم أن قدرة الله في الأشياء بلامزاج . وصنعه للأشياء بلاعلاج . وعلة كل شيء صنعه .

ولا علة لصنعة . وليس فى السماوات العلى ولا فى الأرضين السفلى مدبر غير الله . ومهما تصور فى وهمك فالله — تعالى ! — بخلاف ذلك » .

« وسئل الجنيد عن التوحيد الخاص فقال : أن يكون العبد شبحاً بين يدى الله — تبارك وتعالى ! — تجرى عليه تصاريف تدبيره ، فى مجارى أحكام قدرته ، فى لجج بحار توحيده : بالفناء عن نفسه ، وعن دعوة الحق له ، وعن استجابته لحقائق وجود وحدانيته فى حقيقة قربه ؛ (وذلك إنما يكون) بذهاب حسه ، وحركته لقيام الحق له فيما أراد منه . و (التوحيد أيضا) أن يرجع آخر العبد إلى أوله : فيكون كما كان قبل أن يكون ! » .

« وقال رجل للشبْلى : أخبرنى عن توحيد مجرّد بلسان حق مفرّد . — فقال : « ويحك ! من أجاب عن التوحيد بالعبارة فهو ملحد . ومن أشار إليه فهو ثنوى . ومن أومأ إليه فهو عابد وثن . ومن نطق فيه فهو جاهل . ومن سكت عنه فهو غافل . ومن أوهم أنه (إليه) واصل فليس له حاصل ... ومن تواجد (فيه) فهو فاقد . وكل ما ميزتموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم ، فى أتم معانيكم ، فهو مصروف ، مردود إليكم ، محدث ، مصنوع مثلكم » .

ظهرت فكرة التوحيد ، فى حقول المعارف الصوفية ، بصور ثلاث ؛ وكانت فى كل منها تعبيراً صادقاً لأحوال رجال التصوف فى شئونهم الوجدانية وأذواقهم الروحية . فهناك أولا ما يمكن تسميته بالتوحيد الإرادى . وهذا إدراك للوحدة الإلهية ووعى بها فى مستوى الإرادة . وصاحب هذا المقام ، تذوب إرادته فى إرادة الله ، وتفنى رغائبه فى رغائب . الله ، فلا يريد العبد إلا ما يريده الرب ولا يحب إلا ما يحبه . وفى هذا الفناء للإرادة البشرية ، أو بتعبير أدق : فى هذا التسامى بإرادة العبد إلى إرادة الرب يتحقق الكمال للإنسان فى أسمى صوره ومعانيه . لا شك أن الحياة الروحية ، فى جميع المذاهب والأديان ، قائمة على تهذيب الإرادة وتركيزها ، إذ بها تتوحد الشخصية

الإنسانية وتتكامل . ولكن الذى يميز الاختبار الصوفى فى هذا الموطن ، عن سائر المذاهب ، هو اعتبار الوحدة الإلهية ذاتها أساس تقوية الإرادة ومظهر نموها وازدهارها .

ثم هناك أيضاً ما عرف باسم « التوحيد الشهودى » . وهو تحقق بالوحدة المطلقة فى ذرى المشاهدة والتأمل . وهذا يعنى اتحاد المرء مع الله — اتحاد عيان لا أعيان ... — ، بعد فنائه عن الكيان (المعنوى) والأكوان ! ، إن الذى يميز هذا اللون الخاص من التوحيد عن نظيره الأول ، هو أن الحقيقة الإلهية لا تظهر فى هذا المقام فى مظهر « أمر ونهى » و « شريعة وقانون » يخضع لها العبد وتتلاشى إرادته فيها ، — بل تتجلى لصاحب التوحيد الشهودى فى « صورة ذات مقدسة » يهيم فى جمالها ، ويتعشق كمالها ، ويفنى فى وجودها . فهو كمجنون ليلى (ولله المثل الأعلى فى السماوات والأرض) : إذا نطق لا ينطق إلا بحبها . وإذا أبصر لا يبصر إلا جمالها . وإذا سمع لا يسمع إلا حديثها . وإذا تأمل لا يتأمل إلا فيوضات أنوارها . إنه أبداً : فيها ، وبها ، ومعها ، ولها ، ومنها ، وإليها ...

وكما قلنا فى التوحيد الإرادى : إن فناء إرادة العبد فى إرادة الرب ، معناه تسامى الإرادة البشرية إلى قمة الإرادة الإلهية ؛ — كذلك الشأن أيضاً فى التوحيد الشهودى ؛ إن فناء وجود العبد المعنوى فى بحر الوجود الحقيقى ، معناه تسامى الوجود الإنسانى المحدود إلى سماء الوجود الإلهى اللامحدود : بدون أن تحدث هذه العملية الغريبة الفائقة أى تغيير فى حقيقة الذات الإلهية المطلقة وكمالها اللانهائى . ولكن التغيير كل التغيير ، هو ما يحصل للإنسان فى هذا الموطن الشريف : إنه الآن إنسان ربانى . وقد كان من قبل إنساناً فقط !

إذا سئلت : ماهو الموضوع الأخص للتوحيد الإرادى ، الذى تفنى فيه إرادة العبد ، بل تتسامى إلى إرادة الرب ؟ — أجبت : هو القرآن العظيم ، وهدى النبى الكريم ، وتراث ورثته الطاهرين ، من القرن الأول حتى الآن ، وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين ..

وإذا سئلت : ماهو المجلى الأكمل للتوحيد الشهودى ، الذى يفنى فيه وجود العبد المعنوى ، بل يتسامى إلى حظيرة الإطلاق السرمدى ؟ — أجبت : هى الصورة المحمدية ، فى تجليها المطرد ، عبر الزمان والمكان ، فى ذوات الورثة المحمديين ، الطاهرين المطهرين .

وإذا سئلت : ماهى وسائل هذين التوحيدين وماهى شروطهما ؟ — أجبت : التوحيد الأول ، وسائله وشروطه : العزم والثبات والإيمان . والتوحيد الثانى ، وسائله وشروطه : الحب والهيمان ، النابعان من أعماق الجنان ، الصادران عن فرط العيان إذا التقى العينان والحقيقتان !

وأخيراً ، هناك لون خاص من التوحيد ظهر عند المتأخرين من الصوفية (عند ابن عربى وأتباعه) . واشتهر فى تاريخ الفكر الإسلامى بعنوان : « التوحيد الوجودى» ، ويقصد من ذلك إدراك معين للوحدة الإلهية ، وتصور خاص لها فى صعيد الوجود المطلق . وفى الحقيقة ، نحن لسنا هنا فى ميدان الأذواق الصوفية ، والاختبارات الروحية ، بالمعنى الصحيح ، بل تجاه نظرية معقدة فى طبيعة الوجود وشئونه وأحكامه . ولكن ، إذا أمعنا النظر فى هذا المذهب ، نرى أن اهتمام أصحابه بالموضوع لم يكن فكرياً مجرداً ، وإنما كان فى صميمه اهتماماً روحياً ودينياً . إن جل قصدهم فى هذا الصدد هو إبراز الوحدة الإلهية فى صفاتها وكمالها ، ووضعها فى النطاق الصحيح الخاص بها ، من حيث هى الموضوع الأسمى للإيمان والمعرفة والعبادة والمحبة .

وإذن ، فمبدأ وحدة الألوهية فى دائرة « الاتولوجيا » هو الذى دعا أنصار « التوحيد الوجودى » إلى الأخذ بفكرة وحدة الوجود فى دائرة « الأنتولوجيا » ، ومن ثم ، استطاعوا أن يميزوا بين ضربين من التوحيد : توحيد ألوهى ، وهو القول بوحدة الإله ؛ وتوحيد وجودى ، وهو القول بوحدة الوجود . وهم يقررون بصراحة أن التوحيد الأول لا يصح ولايكمل إلا بالثانى ... إذ كل ثنائية فى صعيد « الوجود المطلق » هى فى الحقيقة ثنائية فى صعيد « اللاهوت المقدس » . وإذا كان من المقطوع به أن ثمة وحدة

إلهية فى مستوى « الأنولوجيا » فيجب القطع أيضاً بأن ثمة وحدة وجودية مطلقة فى مستوى « الانتولوجيا » : وذلك للسبب عينه .

ولكن ، ما معنى هذا الوجود الذى يرون وحدته ؟ يجيبنا أنصار التوحيد الوجودى بما يلى : إن فكرة الوجود ينبغى أن تلحظ من جانبين ، وبالتالى أن تفهم على معنيين متميزين . فيجب أن نلاحظ الوجود أولا من حيث مظاهره الخارجية ، وثانياً من حيث هو فى حقيقته الذاتية . ففى الاعتبار الأول ، الوجود هو بمعنى « الإيجاد » . أى هو الفعل المبدع الخلاّق الذى تتحقق به الموجودات كلها فى صورها الوجودية ، شخصية كانت أو نوعية ؛ ابتداءً من المادة الصماء حتى الروح الأعظم . فكل مافى العوالم من كائنات منظورة وغير منظورة ، هى مظهر لهذا الوجود (= الإيجاد) الواحد وأثر من آثاره .

وهذا الإيجاد ينتظم الموجودات جميعاً من سائر أقطارها : ظاهراً وباطناً ، كلا وجزءاً ، حقيقة وعيناً . إنه كل شىء فيها ، إذ لاشىء منها أجنبىّ عن أثره وتأثيره . ومع ذلك ، فهذا الإيجاد متميز تماماً عن الموجودات بأسرها ، من حيث ماهياتها ووجودها : إنه واحد ، وهى متعددة ؛ قديم ، وهى حادثة ؛ سرمدى ، وهى متطورة ؛ خالق مبدع ، وهى مخلوقة مبدعة ...

فوحدة الوجود ، على هذا المعنى الخاص ، هى وحدة إيجاد فحسب ؛ ومن ثمّ ، لا تعارضها كثرة الموجودات الحادثة ولا تنفيها ، بل تثبتها وتبقيها . وعمل الإيجاد هو دائماً فى وحدته وبساطته ونزاهته ، مهما تعددت آثاره الخارجية ، وتنوّعت مظاهره الوجودية .

أما الوجود على الاعتبار الثانى ، أى الوجود من حيث هو فى حقيقته الذاتية ، وبقطع النظر عن تعيناته الخارجية ، فهو المطلق الذى لا بشرط شىء . إذن ، هو غير الوجود الذهنى وغير الوجود الخارجى ، إذ كلّ منهما أثر من آثاره ، ومظهر من مظاهره . وهو أيضا لايمكن أن يكون مقيداً بالإطلاق كماهو مطلق عن التقييد و فى التقييد ... وليس بكلىّ ولا جزئىّ ، ولا عام

ولا خاص ، ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته . والواقع ، أننا نستطيع أن نتصور ثلاثة أنماط من الوجود :

(١) وجود بشرط شيء ، وهو الوجود الجزئي المقيد بحدود الزمان والمكان والمادة .

(٢) وجود بشرط لاشيء ، وهو معارض للأول ؛ وهذا هو الوجود الكلي الذى هو مطلق بالقياس إلى الجزئي فقط .

(٣) وجود لابشرط شيء وهو المطلق الذى هو غير مقيد بالإطلاق كالكلي ، كما هو مطلق عن التقييد وفى التقييد كالجزئى . — وبدهى ، أن النمط الثالث من الوجود هو الذى يجب إسناده إلى ذات الحق — تعالى ! — ويصح حمله عليها .

فوحدة الوجود ، فى هذا الموطن ، هى وحدة المطلق الذى هو وجود بذاته ومن ذاته ولذاته . ولايعقل بتاتاً تصور ثنائية أوكثرة فى صعيدالوجود المطلق : إذ الكثرة ثمة مظهر شنيع من « الشرك العقلى الخفى » ، أشد قبحاً وأسوأ عاقبة من «الشرك الدينى الجلى » ...

فى ضوء نظرية الوجود الذى هو لا بشرط شيء ، نستطيع أن نجد حلولا منطقية لعداد من المشكلات اللاهوتية التى تعرّض لها علم الكلام أو تعثر أمامها ، أثناء تطوره التاريخى . فلو أن المعتزلة مثلا ، أدركوا أن الوجود الإلهى فى حقيقته هو وجود لابشرط ، لما استحال لديهم القول بتعدد الصفات وثبوتها ، أو أزلية القرآن ، أو إمكان الرؤية فى الدار الآخرة . — أليس وجود الحق مطلقاً حتى عن قيد الإطلاق ؟ فكيف يمتنع عليه — تعالى : — تجليه الذاتى من خلال صفاته وكمالاته اللامتناهية ؟ ، أو تجليه الخارجى الفائق من وراء حجاب الحروف والكلمات البشرية ؟ أو ظهوره المعجز فى مجالى « الصور الخالدة » فى ظلال نعيم السماء ؟

***

وبعد ، فإن الأصول الخطية التى اعتمدنا عليها فى تحقيق هذه النصوص هى مايلى : أولا ، فيما يتعلق بنصوص « التجليات » :

١ ــ مخطوط خزانة ولىّ الدين ، إحدى خزائن دور الكتب الحافلة فى اسطنبول . ورقمه ١٧٥٩ . وهو محفوظ ضمن مجموعة هامة كلها من آثار الشيخ الأكبر . وهى على ما يبدو جميعها بخط يده . ويبدأ كتاب التجليات من ورقة ٣٠ أ وينتهى ٦١ أ ، قبل تمامه . وتحتوى هذه النسخة على « سماعين مسجلين على الغلاف (ورقة ٣١ أ) ونص « السماع الأول » فى أعلى الورقة) :

« سمع جميع كتاب التجليات على مصنفها الشيخ الإمام العالم المحقق محيى الدين أبى عبد الله ، محمد بن على ابن العربى ، الحاتمى الطائى الأندلسى ، جماعة . منهم الشيخ الصالح حسين بن على بن محمد النينوفرى ، والولد الصالح نور الدين أبو بكر بن محمد البلخى ، والولد الصالح قطب الدين محمد ولد الشيخ العالم العارف شمس الدين إسماعيل يعرف بابن سودكين النورى : وذلك بقراءة العبد الفقير إلى الله أيوب بن بدر بن منصور المقرى القاهرى ، فى الرابع عشر من محرم من سنة سبعة عشر وستمائة ــ بدمشق . وذلك بمنزل المسمع . وكتبه أيوب بن بدر » .

أما السماع الثانى ، فهو إثر السماع الأول ، وبخط جديد : « وكذلك سمع هذا الكتاب المسمى أعلاه على منشئه سيدنا وإمامنا الإمام العالم الراسخ أبى عبد الله محمد بن على بن العربى الطائى الحاتمى الأندلسى ، رضى الله عنه ، خادمه وربيبه محمد بن اسحق بن محمد ، سنة سبع وعشرين وستماية ، بدمشق » .

وأبعاد هذه النسخة : ٢٥ سم × ٢٠ سم ، مسطرتها : ١٧ سطراً ، بخط مغربى . مقروء بعسر ، على ورق مصقول ، بحبر أسود ، أوراقه متآكلة ، مطموسة الأحرف ، فى حالة سيئة . ــ ورمز هذه النسخة : W .

٢ ــ مخطوط ولى الدين أيضا ، رقم : ١٦٨٦ / ٣٨ ب ــ ٥٢ ب ــ نسخة كاملة ، قرئت على الشيخ صدر الدين القونوى بمدينة قونيه ، سنة ٦٦٧ . بخط نسخى واضح . بحبر أسود ، عليها تعليقات كثيرة ، بخط فارسى ،

مغاير للأصل . أبعادها : ٢٢ سم × ١٨ سم ، مسطرتها : ٢١ سطراً ، فى حالة حسنة — ورمزها Y .

٣ — مخطوط أسعد أفندى (مكتبة السليمانية ، اسطنبول) . رقم ٣٥٥٩ / ١ أ — ١٥ أ — نسخة كاملة ، بخط نستعليق ، دقيق . مقروء بعسر — أبعادها : ٢٥ سم × ٢٠ سم ، مسطرتها : ٢١ سطراً ، مقابلة . — ورمزها E :

٤ — مخطوط دار الكتب الوطنية بباريس ، رقم : ٦٦١٤ أ / ٧٦ — ١٠٥ أ — نسخة كاملة ، بخط نسخى ، مقروء فى حالة جيدة . — أبعادها : ٢٢سم × ١٨سم ، مسطرتها : ١٨ سطراً ، عليها تعليقات بقلم الأصل — ورمزها : P

٥ — مخطوط دار الكتب الوطنية بباريس أيضاً ، رقم : ٦٦٤٠ — ٢٦— ٥٦ أ . — نسخة كاملة ، بخط ديوانى ، مقروء ، فى حالة جيدة . — أبعاد المخطوط : ٢٣سم × ١٧سم ، مسطرته : ١٨ سطرا ، ورمز هذه النسخة : R

٦ — مخطوط مكتبة آصفية ، حيدر أباد ، رقم : ٣٧٦ تصوف ، بتاريخ سنة ٩٩٧ . — وهو مطبوع ضمن مجموعة « رسائل ابن العربى » بعناية جمعية « دائرة المعارف العثمانية » ، حيدر آباد (الهند) سنة ١٣٦٧ هـ (= ١٩٤٨ م) . وكتاب التجليات يوجد فى الجزء الثانى من المجموعة ، رقم : ٢٣ ، وعدد صفحاته : ٥٣ صحيفة . — ورمز هذه النسخة : H

ثانياً : فيما يتعلق بنصوص « تعليقات ابن سودكين على كتاب التجليات الإلهية لابن عربى » ، فهى الأصول التالية :

١ — مخطوط خزانة الفاتح (اسطنبول) ، رقم ٥٣٢٢/١ أ — ٣٧ أ ، بعنوان : «رسالة شرح تجليات شيخ الأكبر» ، على صدر النسخة ، بخط مخالف للأصل . وفى ذيلها : « وهذا ما انتهى إلينا من شرح التجليات » بقلم الناسخ

الأصلى . — والمخطوط ضمن مجموعة معظمها من آثار الشيخ الأكبر ، وناسخها واحد . وهو بخط نسخى ، دقيق ، مقروء ، مصحح على الهامش ، بقلم الأصل . — أبعاده : ٢٨ سم × ٢٢ سم ، مسطرته : ٢٩ سطراً ، بعض نسخ المجموعة بتاريخ : ٩٤٧ . — ورمز هذا الأصل : F

٢ — مخطوط برلين ، رقم ١٢٣٠ ((Mss or. oct. 1230 (armb.) وهو بعنوان : « شرح التجليات لابن سودكين النورى » . — بخط نسخى واضح ، بقلم على بن زكريا بن يحيى الاقسرائى ، بتاريخ سنة ٧٣٢ (آخر جمادى الأولى) ، مقابل . — ومسطرته ١٩ سطراً ، فى حالة جيدة . — ورمزه B:

٣ — مخطوط فيينا ، رقم ٣٨٩ A ، بعنوان : « شرح التجليات الإلهية للشيخ أبى الطاهر إسماعيل بن سودكين بن عبدالله النورى » . والناسخ : محمد بن محمد بن محمد الميدانى ، الشهير بابن زاده ، بتاريخ يوم الخميس ، ٩ شهر ربيع الثانى سنة ١١٤١ ، بخط نسخى واضح ، عليه تصحيحات على الهامش ، بخط مخالف للأصل : مسطرته : ٢٥ سطراً . — ورمزه V :

وأخيراً ، كان الأصل الوحيد الذى اعتمدنا عليه فى تحقيق نصوص « كشف الغايات فى شرح ما اكتنفت عليه التجليات » هو مخطوط باريز ، رقم : ٤٨٠١ A / ١ أ — ٦٩ . — وهو بخط نستعليق ، جميل للغاية ، أبعاده : ٢٨سم × ٢٢سم ، مسطرته ١٩ سطراً . — والناسخ يهمل غالبا تنقيط أحرف النص ، مما يجعل قراءة الكتاب فى غاية الصعوبة . ورمز هذا الأصل : S

النصوص المختارة

النص الأول :

(مظانه فى الأصول : W ورقة ٤٦ ب ؛ Y ورقة ٤٥ ب ؛ E ورقة F٨ — ٨ب ؛ P ورقة ٨٦ ا ؛ R ورقة ٣٦ ا ؛ H صحيفة ٢٧ ؛ F ورقة ١٦ ا — ١٦ ب ؛ V ورقة ١٨ ا — ٢٨ ب ؛ S ورقة ٦٠ ب — ٦١ ا) .

التجليات الإلهية :

« التوحيد علم ثم حال ثم علم . فالعلم الأول توحيد الدليل وهو توحيد العامة ، وأعنى بالعامة علماء الرسوم ! وتوحيد الحال أن يكون الحق نعتك ، فيكون هو ، لا أنت فى أنت : « وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى » . والعلم الثانى ، بعد الحال ، (هو) توحيد المشاهدة . فيرى (صاحب هذا المقام) الأشياء من حيث الوحدانية : فلا يرى إلاّ الواحد ، وبتجليه فى المقامات تكون الوحدات . فالعالم كله وحدات تنضاف بعضها إلى بعض ، تسمى مركبات ، يكون لها وجه فى هذه الإضافة تسمى أشكالاً . — وليس لغير هذا العالم هذا المشهد » .

تعليقات ابن سودكين :

« سمعت شيخى أبا عبد الله ، محمد بن على بن محمد بن أحمد بن العربى — قدس الله سره العزيز ! — يقول فى أثناء شرحه لهذا التجلى ما هذا معناه : إن التوحيد الأول هو الذى يثبت بالدليل . وهو إسناد الموجودات إلى الله — تعالى ! — ، وكونه أحدى الذات ، وليس بجسم ، و « ليس كمثله شىء » . كل هذا يعطيه الدليل . — ويعطى (الدليل أيضاً أنه) تعالى :— موصوف بأوصاف الإلهية . — ورفع « المناسبات » بينه وبين خلقه من مدارك

الدليل — : فهذا القدر من التوحيد ، يشارك فيه المستدل ، من طريق استدلاله ، للمكاشف .

«وأما حال التوحيد ، فهو أن يتحلى العالم بما علمه . فتكون علومه وصفاً له لازماً . لكن بحيث أن لا يقال : إن أوصافي تناسب أوصاف الحق ، بحيث يستدل بالشاهد على الغايب .

«والعلم الثانى ، هو ان يدرك المكاشف بكشفه جميع ما أدركه صاحب الدليل بدليله وزيادة . والزيادة ، هنا ، هى «المناسبة» التى منعها الدليل أولا . ويثبت صاحب هذا المقام الثالث جميع ما أثبته صاحب الدليل ، وينفى جميع ما أثبته صاحب الدليل . فيثبت وجوده وإمكانه ، ثم ينفى وجوده وإمكانه . ويعرف بأى وجه ينسب إذا نسب ، وبأى وجه يرفع النسب إذا رفعها . وصاحب الدليل ، إما يثبتها مطلقاً ، أو يرفعها مطلقاً .

«وصاحب هذا المقام المحقق ، هو الذى يعرف « استواء الحق على العرش» ، و «نزوله إلى سماء الدنيا» ، وتلبسه بكل شىء ، وتنزيهه عن كل شىء . وهذا منتهى العارفين . وعلامة المتحقق به أن لا ينكر شيئاً أبداً ، إلاّ ما أنكره الشرع : بلسان الشرع ، لا بلسان الحقيقة . فهو ناقل للمنكرات. ومحل لجريانه (أى لجريان حكم الشرع فى دفع المنكر) . كما هو محل لجريان غيره من الحقائق . فتحقق ! — والله يقول الحق» .

كشف الغايات :

«هذا التوحيد يثبته المستدل بالشاهد على الغائب ، وبالأثر على المؤثر . فيعطيه الدليل أن الأشياء كلها مستندة إلى «ذات وحدانية» ، لا تستند هى فى حقيقتها إلى شىء . وهذا «الوحدانى» ليس بجسم ولا جسمانى ، وليس بجوهر ولا عرض ، و «ليس كمثله شىء» . وهو الإله الموصوف بنعوت الكمال . ومن كمال ذاته وصفاته كونه أزلياً ، أبدياً ، لا يسبقه العدم ولا يعقبه ، ورفع «المناسبة» بينه وبين الخلق ....

«وأما توحيد الحال فمطالعة معناه شهوداً فى الحق بالحق ، عند تجلى كونه (–تعالى !–) عين كون المشاهد وعين سمعه وبصره ...

«وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» فأثبت (الله) لك الرمى : بكون «الحكم» فى رأى العين لك ؛ ونفاه عنك : بكونك فى أنت لا أنت ! ومحض لله : فإنه عين كونك ، و عين سمعك وبصرك ويدك . فالعين له . والحكم لك .

«والعلم الثانى ... توحيد المشاهدة» . أى مشاهدة الوحدة والكثرة فى الحق ، من غير مزاحمة . ولذلك قال : « فيرى الأشياء من حيث الوحدانية» . أى من حيث كون الحق عين ما ظهر ... بالوجود . — «فلا يرى إلأ الواحد» . الذى هو عين ما ظهر وما بطن . — «وبتجليه فى المقامات والمراتب ، « تكون الوحدات» المتعددة . (وذلك Z) تعدد الوجه الواحد فى المرايا المتعددة . فتجليه (–تعالى!–) فى المراتب والمقامات الإمكانية ، يعطى التعدد بلا كثرة . فإن الكثرة إنما تقوم من نسبة الوحدات بعضها إلى بعض ؛ فمع قطع النظر عن النسبة تكون الوحدات متعددة بلا نسبة تعطى الكثرة .

«فالعالم كله وحدات ، ينضاف بعضها إلى بعض (ف) تسمى مركبات » . (وذلك) كإضافة واحد إلى واحد ، بحيث يصدق على كل منهما أنه نصف الاثنين . فإن عين الاثنين ، المركب منهما ، إنما يقوم من هذه النسبة . والإضافة والنسبة (أمر) عقلى ، وليس فى الخارج إلآ واحد وواحد . وهكذا (الشأن) فى باقى المركبات ، كالثلاثة والأربعة والخمسة ونحوها ...

«فتلك المركبات ، الحاصلة بالنسبة والإضافة ، «يكون لها وجه» آخر «تسمى» ... من حيثية ذلك الوجه ، «أشكالا» : وذلك باعتبار «أن» نسبة الجزء إلى الجزء أو إلى الأجزاء ، فى هذه الإضافة ، تعطى الأشكال ؛ كما أن نسبة الآحاد بعضها إلى بعض تعطى الأعداد .

«وليس لغير هذا العالم هذا المشهد» . يشير إلى عالم المزج والاستحالة ، فإنه يقبل النسبة والإضافة والتركيب . بخلاف عالم الملكوت . فإنه أفراد وآحاد وبسائط لا تقبل النسبة والإضافة والتركيب . فالأعيان فيه أعداد لا كثرة فيها ، إذ لا تركيب» .

***

النص الثانى :

(مضافة فى الأصول: W ورقة ٤٧ب ؛ Y ورقة ١٤٦ ؛ E ورقة ١٩ ؛ P ورقة ١٨٧ ؛ R ورقة ٣٧ب ؛ H صحيفة ٢٩ ؛ F ورقة ١٩ — ٢٠ ؛ B ورقة ١٢٦ — ٢٧ ب ؛ V ورقة ١٣٢ — ١٣٤ ؛ S ورقة ١٦٣ — ١٦٥) .

التجليات الإلهية :

«لله عبيد أحضرهم الحق فيه . ثم أزالهم بما أحضرهم . فزالوا للذى أحضرهم . فكان الحضور عين الغيبة ، والغيبة عين الحضور . والبعد عين القرب ، والقرب عين البعد : وهذا مقام اتحاد الأحوال !

« واجتمعت بالجنيد فى هذا المقام وقال لى : المعنى واحد . — فقلت له : لا ترسله ! بل ذلك من وجه : فإن الإطلاق فيما لا يصح الإطلاق فيه يناقض الحقائق . فقال : غيبه شهوده ، وشهوده غيبه . — فقلت له : الشاهد شاهد أبداً ، وغيبه إضافة ؛ والغيب غيب لا شهود فيه : « لا تدركه الأبصار » . فالغائب المشهود من غيبه : إضافة .

«فانصرف (الجنيد) وهو يقول : الغيب غائب فى الغيب ! »

« وكنت ، فى وقت اجتماعى به فى هذا المقام . قريب عهد بسقيط الرفرف بن ساقط العرش ، فى بيت من بيوت الله — تعالى ! —» .

تعليقات ابن سودكين :

«سمعت شيخى وإمامى — رضى الله عنه ! — يقول ، فى أثناء شرحه لهذا التجلى ، ما هذا معناه : إنه فى هذا المشهد يجتمع الضدان . لأنه

(— تعالى ! —) أزالهم بما أحضرهم ، من الوجه الذى أحضرهم . وإذا تحقق العبد بذوق هذا التجلى ، علم حكم الحق — سبحانه ! — فى كونه ظاهراً وهو باطن من ذلك الوجه الذى هو به ظاهر ! وكذلك حكم كونه أولاً من الوجه الذى هو به آخر : لا بوجهين مختلفين ولا بنسبتين . وليس للعقل فى هذا المشهد مجال .

«وكذلك يعلم المتحقق بهذا المشهد كيف تضاف النسب إلى الله — تعالى ! — من عين واحدة ، لا من الوجوه المختلفة التى يحكم بها العقل فى طوره . وهذا المشهد من مشاهد الطور الذى هو وراء طور العقل . وهذا المشهد هو مقام اتحاد الأحوال .

«واجتمعت فيه بالجنيد — رحمه الله ! — . فقال لى : المعنى واحد . — فقلت له : (المعنى واحد) فى هذا المقام خاصةً ، لا فى كل مقام : فلا ترسله مطلقاً ، يا جنيد ! فإن الباطن والظاهر ، من حيث الحق ، واحد وأما من حيث الخلق فلا : فإن نسبة الظاهر ، من الحق إلى الخلق ، غير نسبة الباطن ؛ فلها دليلان مختلفان بالنظر إلى الخلق ، فلا يقال فيهما : إنهما واحد فى كل مرتبة . ولهذا قلنا : «لا ترسله» !

«فقال الجنيد : غيبه شهوده ، وشهوده غيبه . — فقلت له : الشاهد شاهد أبداً ، وغيبه إضافة ؛ والغيب غيب لا شهود فيه . فشهود الحق — سبحانه ! — لنا إنما هو من (ال)غيب الإضافى ، وأما الغيب المحقق فلا شهود فيه أبداً ، وهو الغيب المطلق . ولو غاب عن الله — تعالى ! — شىء لغابت نفسه عنه ، لكن لا يصح أن يغيب عنه شىء فهو — سبحانه ! — يشهد نفسه لا كشهودنا : فإن الشهود والحجاب وجميع الأحكام ، فى حقنا ، نسب وإضافات وأحكام مختلفة . وهو — سبحانه ! — أحدى الذات ، ليس فيه سواه ، ولا فى سواه شىء منه . وإنما هذه ألسنة التعريف يطلقها العارفون للتوصيل والتقريب والتأنيس والتشويق .

«وقوله — رضى الله عنه ! — : «لا تدركه الأبصار ...»

ليس تخصيص «الأبصار» ينفى الإدراك عنها . فنفى الإدراك عن الأبصار التى هى إمام العقل ، لأن العقل تلميذ بين يدى الحس عند المحققين . فلما انتفى الإدراك عن البصر ، الذى هو الوصف الأخص (له) ، كان العقل أبعد إدراكاً وأبعد . لكن للحق — تعالى ! — مناظر يتجلى فيها ، فتلك المناظر هى الغيب الإضافى الذى يصح أن يقال فيه : غيبه شهوده ، (وشهوده غيبه) .

«وتلك المناظر لا يصح تجلّيها من حيث هى ، ولا وجود لها إلاّ بتجلى الحق بها إليك . فالمناظر هى مدرك الناظر ، وهى توجهات خاصة من الحق ... أظهرت أحكامها فى كل موطن بحسب ذلك الموطن . ولهذا تفاوت إدراك أهل التجلى بقدر قوة استعدادهم وتحققهم فى التمكين . ولو كانت الذات المنزهة ، من حيث هى ، هى المشهودة لما صح أن يختلف أثرها ، ولا كان يقع التفاضل فى شهودها . فلما وجدنا اختلاف الآثار علمنا أن المدارك إنما تعلقت بالمناظر المناسبة للناظر . — فتحقق !

«واعلم أن رؤية السلطان والتلذذ بشهوده ، لم تكن تلك اللذة من كونه إنساناً ، إنما كانت من كونه سلطاناً . وعند الناظر نسبة تلذذت بهذا الوجه الزائد على إنسانية السلطان ، وهو حكم النسبة التى طُلِبت وَطلَبت ، وبها حصل التلذذ . فهذا حكم الحق : فإن النسبة والمرتبة تطلبنا ونطلبها ، لا الذات المنزهة . — فافهم : فذات السلطان اقتضت السلطة ، والمرتبة هى المشهودة ، وهى التى حجبت المحل أن يقوم به الإدراك . وهاهنا سر كبير وحقيقة عظيمة ، أقرب نسبتها إلى الكون هو حقيقة المرآة . وفيها أسرار عزيزة . — والسلام !

«وقول الشيخ : كنت فى هذا المقام قريب عهد بسقيط الرفرف بن ساقط العرش — أشار إلى ظهوره بالحلية التى اقتضاها وصف الجنيد فى ذلك المشهد : حيث أطلق ما من شأنه أن يتقيد » . — والله يقول الحق ! »

«لله عبيد»، خصص العبيد بالاسم «الله» وإحضارهم با(لاسم) الحق: فإن عموم الإلهية يطلب ثبوت الإنسان ، الذى هو المألوه الأتم والمظهر الأجمع ، لا زواله ؛ — والحق هو عين نور الوجود المطلق الباطن، والخلق ظله الظاهر كما قال العارف :

فعين وجود الحق نور محقق وعين وجود الخلق ظل له تبع

فإذا حضر الظل مع النور ثبت . وإذا حضر فيه زال .....

« أحضرهم الحق .... فيه ثم أزالهم » . — « ثم » هنا ليس للمهلة كما فى نحو قوله :

كهز الرديني (تحت العجاج جرى فى الأنابيب) ثم اضطرب

فإن « الهز والاضطراب » معاً ، فى وقت واحد . — والحق ، من حيث كونه أحدىّ الذات ، لا يطلب المألوه بنسبة الغيرية . فإن حضرته ، من هذا الوجه ، للإحاطة والاشتمال . ف (حضرة) كل شىء فيها عين كل شىء : كاشتمال كل جزء من أجزاء الشجرة فى النواة على الكل . فى كل شىء ، فى هذه الحضرة ، كل شىء . ولذلك « أحضرهم الحق » فى أحديته «فأزالهم» فيها « أحضرهم » .... « فزالوا » بزوال الإضافات والنسب عنهم ، « للذى أحضرهم » ، أى لأحديته الذاتية القاضبة باضمحلال رسوم الغيريّة .

« فكان الحضور » فى أحديته الذاتية بعد استهلاك الرسوم بحكم اشتمال الكل على الكل « عينَ الغيبة ، والغيبة عينَ الحضور ، والبعد عين القرب ، والقرب عين البعد : وهذا مقام اتحاد الأحوال » ، أى أحوال الوجود مطلقاً . والمتحقق بذوق هذا التجلى يعلم كون الحق ظاهرا من وجه هو به باطن ، وباطناً من وجه هو به ظاهر : لا بوجهين ونسبتين مختلفتين . وليس للعقول فى هذا المنال مجالٌ قطعاً .

« ... واجتمعت بالجنيد فى هذا المقام » ، يريد اجتماعاً روحانياً » . إذ شأن الكامل ، المنطلق فى ذاته ، أن لا ينحصر فى البرازخ . فله أن يخرج

منها إلى العوالم الحسّية ، وبالعكس ، اختياراً . فإنه إذا تحقق بالكمال الوسطى لاتقيده آفاق الوجود ، ولا تحصره . بل له أن يتحول إلى أىّ صورة شاء . وينتقل إلى أىّ عالم أراد اختياراً . فإن حكم الوسط إلى سائر أطرافه على السواء .... فله الاجتماعات الحسية والبرزخية بالأرواح ، بحسب المناسبات الحالية والمقامية والمرتبية ، ونحوها . فهو يستحضر الأرواح الفائقة عليه أو المساوية له رتبة ، فى أىّ عالم شاء ، بحكم الالتماس ، بعد تقوية رقيقة المناسبة بينه وبينهم ؛ ويستحضر من دونه (من الأرواح) رتبةً بحكم القسر...

« وقال لى » ، يعنى الجنيد : « المعنى واحد . — فقلت له : » نعم ! فى هذا المقام خاصة ، لا فى كل مقام — « لا ترسله » ولا تطلق حكمه . « بل ذلك من وجه » دون وجه : فإن الظاهر والباطن فى جنبة الحق واحد . ويختلفان بنسبتهما من الحق إلى الخلق ، فإن نسبة الظاهر منه — تعالى : — إليهم غير نسبة الباطن .

« فإن الإطلاق فيما لا يصح الإطلاق فيه يناقض الحقائق » . فإطلاق جانب الخلق ، من اختلاف الظاهر والباطن ، لا يصح (منهم) بل يناقض حقائقهم . إذ لكل حقيقة منهم ظاهر وباطن ، فإن أطلق جانبها منهم لم يكن للخلق حقائق مختلفة . فإطلاقهم عنها يناقض حقائقهم المقول عليها : « ولا يزالون مختلفين » — « ولذلك خلقوا » .

« فقال : غيبه شهوده ، وشهوده غيبه » . — فاتبع بهذا قوله (المتقدم) : « المعنى واحد » ، ولم يخصص مدّعاه بذوق هذا التجلى . — « فقلت له : الشاهد شاهد أبداً » . فإن الحق الحاضر مع نفسه لم يتغير عن حضوره معها أبداً . — « وغيبه إضافة » . — أى بالنسبة والإضافة إلينا . كما نقول فى الحق المتجلى فى المراتب والمظاهر : إنه ، فى عين كونه غيباً فيها ، مشهود فيها . — « والغيب » المحقق « غيب لاشهود فيه » أصلاً : « لا تدركه الأبصار » ولا البصيرة .

« وكون هذا الغيب محققاً ومطلقاً بالنسبة إلينا ، إذ لاشهود لنا فيه أبداً . وأما بالنسبة إلى الحق — تعالى ! — (فهو) بلا غيب أصلاً ، إذ لايصح أن

يغيب عنه شيء ولا نفسه ، بوجه من الوجوه . فلا يقال فى هذا:الغيب المحقق ، بالنسبة إلينا : إن غيبه شهوده . فإن غيبه لنا غيب دائماً أبداً ، وبالنسبة إليه — تعالى ! — شهادة محضة ، لا غيب فيها . ولكن له — تعالى : — مشاهد ومناظر تعينت بالتجليات الذاتية ، ولا وجود لها إلاّ بتجليات الحق بها إلينا . فتلك المناظر هى الغيب الإضافى ، الذى يصح أن يُقال فيه : غيبه شهوده . فإن الحق غيب فيه ، فى عين كونه فيه مشهوداً لنا ....

« فمناظر الحق ومراتب ظهوره كالمرايا للظاهر فيها . فإن الظاهر مشهود فيها . وشهوده فيها عين غيبه . إذ ليس لحقيقة الظاهر بها فيها شيء . وليس عكس الحقيقة فيها عينها ، بل غيرها . ولذلك قابل يمين الظاهر بها يسار عكسه ..... فالمناظر هى تدرك الناظر ، وهى توجهات خاصة من الحق — تعالى ! — أظهرت آثارها فى كل موطن ، بحسب ذلك الموطن . ولهذا تفاوت إدراك أهل التجلّى بقدر قوة استعدادهم وتحققهم من التمكين . ولو كانت الذات المنزّهة ، من حيث هى ، (هى الـــ) مشهودة لما صح أن يختلف أثرها ، ولا كان يقع التفاضل فى شهودها ...

« فالغائب المشهود من غيبه إضافة » ... « فانصرف » ... الجنيد « وهو يقول : الغيب » ، أى المحقق ، « غائب فى الغيب » ، أى فى نفسه . ومن كانت غيبته باقتضاء ذاته فلا يحضر أبداً .

« وكنت فى وقت اجتماعى به ... قريب عهد بسقيط الرفرف .... » . يشير إلى أن الجنيد — قدس سره ! — إنما ظهر بتحلية (= بحلية) اقتضاها مقام سقيط رفرف بن ساقط العرش . إذ من مقتضى مقامه إطلاق ما من شأنه أن يتقيد . وهو رجل واحد فى كل زمان، يسمى بهذا الاسم على مقتضى مقامه . وعليه مدار فلك هذا المقام . وهو على مشهد حقيقة كلية منطبعة فى العرش المحيط ، مشاهد فيها وحدة المعنى والعين والكلمة فى المركز الأرضى أيضاً .

« وتسمى هذه الحقيقة ، باعتبار سقوطها من العرش على الأرض ،

بساقط العرش . فمن كان من الأناسّي على شهود عليه هذه الحقيقة ، فى المحيط العرشي والمركز الأرضى القاضيين بالوحدة والإجمال ، — كان شهوده متفرعاً من شهودها الأحوط وسقوطه من سقوطها . فكان صاحب رفرف من الرفارف العرشية . إذ ليس شهود الفرع كشهود أصله ، إحاطة واشمالاً .

« فإذا ظهر الفرع بحلية أصله ، فى مركز الأرض ، سمى بسقيط الرفرف . ومن حيث تولد شهوده عن شهود أصله الشامل ، المسمى بساقط العرش ، نُسب سقيط الرفرف إليه بالبنوة . فأعطاه المقام حالتئذ اسم « سقيط الرفرف بن ساقط العرش » . ولعله هو المعنىّ فى القسم الإلهى بقوله : « والنجم إذا هوى » . وقد أومأ إليه العارف بقوله :

« إذا سقط النجم من أوجه	وكان السقوط على وجهه
فما كان إلاّ ليدرى إذا	تدلى إلى السفل من كنهه
فيعرف من نفسه ربه	كما يعرف الشبه من شبهه »

« وهذه الحقيقة الكلية — بكينونتها فى العرش بالسر الإلهى الإنسانى — هى المثل الأعلى . ومشهدها فيه : «ليس كمثله شيء » . وبسقوطها إلى قلب الأرض ، الذى هو محل قيام العمد المعنوى والساق ، (هى) على صورة الإنسان الأكمل الفرد . ومشهدها فيه سرّ : « مرضت فلم تعدنى . وجعت فلم تطعمنى . وظمئت فلم تسقنى » . ولها — من حيث كونها ، المثل الأعلى — بسرّ الإنسانية : « كنت نبياً وآدم بين الماء والطين » . وفى كونها على الصورة الفردية : « لا نبىّ بعدى » . — فافهم ! » .

***

النص الثالث :

(مظانه فى الأصول : W ورقة ٤٨ أ ؛ Y ورقة ٤٦ أ — ٤٦ ب ؛ E ورقة ١٩ أ : ؛ P ورقة ٨٧ ب ؛ R ورقة ٣٧ ب ؛ H صحيفة ٢٩—٣٠ ؛ F ورقة ١٢٠ أ ؛ B ورقة ٢٧ب — ٢٨ ب ؛ V ورقة ٣٤ ب — ٣٥ أ ، S ورقة ٦٥ أ) .

التجلّيات الإلهية :

« يا طالب معرفة توحيد ذات خالقه ! كيف لك بذلك وأنت فى المرتبة الثانية من الوجود ؟ . وأنّى للاثنين بمعرفة الواحد بوجودها؟ — وإن عدمت (الاثنان) فيبقى الواحد يعرف نفسه !

« كيف لك بمعرفة التوحيد ؟ وأنت ما صدرت عن الواحد من حيث وحدانيته . وإنما صدرت عنه من حيث نسبةٌ (ما) : ومن كان أصل وجوده على هذا النحو ، من حيث هو ومن حيث موجده ، فأنّى له بذوق التوحيد؟

« لا تغرنك وحدانية خاصيتك ، فإنها دليل على توحيد الفعل . — جَلّ معنى التوحيد عن أن يعرفه غيره ! فما لنا سوى «التجريد» ، وهو المعبر عنه عند أهل الطائفة بالتوحيد .

« وفى هذا التجلى رأيت النِّفَّرِى — رحمه الله ! »

تعليقات ابن سودكين :

« ... سمعت شيخى — نفع الله به ! — يقول فى أثناء شرحه لهذا التجلّى ما هذا معناه : المراد بالتوحيد فى هذا التجلى هو توحيد الذات ، فإنه لايدرك بدليلٍ أصلاً ولا بذوق أبداً . إذ ليس للممكن فيه قدم قط ، لكون الحق... له المرتبة الأولى والأحدية الدائمة ، والعبد فى المرتبة الثانية فلا يصح خروجه منها أبداً : فأنّى له بذوق التوحيد !

« وأما توحيد الألوهية فإنه يوصل إليه بالدليل وبالذوق . فالدليل لما يقتضيه النظر العقلى . وأما الذوق فللظهور بالصورة وقبول الخلافة ، حتى كان ميراث ذلك : « من الحى الذى لا يموت إلى الحى الذى لا يموت » !

« وقوله : « لا يغرنك وحدانية خاصيتك فإنها دليل على توحيد الفعل » ، أى لا فاعل إلا هو : فهذا توحيد الفعل . — فالممكن لا يمكنه معرفة موجده إلا بنسبة الفعل والإيجاد . فاعلم ترشد ! ... » .

كشف الغايات :

« يا طالب معرفة توحيد ذات خالقه ! » لا تطلب مالا يحصل لاسوى منه شمة ، ولا يتأتى بدليل ولا بذوق لمستدل وذائق :

« توحيده إياه توحيـــــده ونعت من ينعته لاحـــد ،

« كيف لك بذلك؟ وأنت فى المرتبة الثانية من الوجود . وهو - تعالى : - من حيث توحيده الذاتى أول لا يطلب الثانى . فليس للثانى وصول إلى أول لا يطلبه . فأنىّ له بذوق توحيده الذاتى ؟ .

« وأنىّ للاثنين بمعرفة الواحد بوجودها ؟ » أى فى وجود المرتبة الثانية. والأحدية الذاتية الدائمة لا تطلب الزائد عليها . والتوحيد الحاصل من الثانى زائد على الأول . — « وإن عُدِمْتَ » عن وجودك بمحو رسومك . « فيبقى الواحد يعرف نفسه » فى نفسه !

« كيف لك بمعرفة التوحيد » الذاتى ؟ « وأنت ما صدرت عن الواحد من حيث وحدانيته ، وإنما صدرت عنه من حيث نسبة ما : ومن كان أصل وجوده على هذا النحو — من حيث هو ومن حيث موجده — فأنىّ له بذوق التوحيد » الذاتى ؟ وأما توحيد الألوهية فقد يتوصل إليه بالعقل ودلائله النظرية وبالذوق أيضاً . فإن الذائق ، من حيث كونه على الصورة ، له مرتبة الخلافة وهى إنما ترجع « إلى » المرتبة الإلهية لا إلى مرتبة الذات ...

« لا يغرنك وحدانية خاصيتك » التى تميزك بوحدتها عن غيرك . « فإنها » مفعولة لفاعل مستقل فى الإيجاد . فهى « دليل على توحيد الفعل » حتّى تعلم أن لا فاعل إلا الله ! فليس لك أن تعرف موجدك إلا بنسبة الفعل والإيجاد . — « جَلَّ معنى التوحيد عن أن يعرفه غيره » أى غير الحق — « فما لنا سوى التجريد » أى الانخلاع بالكلية عن شهود السوى . « وهو المعبر عنه عند أهل الطائفة بالتوحيد » : وهذا القدر (هو) الذى لنا منه ...

« وفى هذا التوحيد رأيت النّفرِى » ، صاحب المواقف . بمناسبة

مقامية ، موافقاً فيما أسسته . — والله يقول الحق ! ... »

***

النصّ الرابع :

(مظانه فى الأصول : W ورقة ١٤٨ — ٤٨ب ؛ Y ورقة ٤٦ب ؛ E ورقة ٩ ؛ P ورقة ١٨٨ ؛ R ورقة ١٣٨ ؛ H صحيفة ٣٠–٣١ ؛ F ورقة ١٢٠ —٢٠ب ؛ B ورقة ٢٨ب — ١٢٩ ؛ V ورقة ١٣٢ — ٣٤ب ؛ S ورقة ١٦٥ — ٦٥ب) .

التجليات الإلهية :

« الموحد من جميع الوجوه لا يصح أن يكون خليفة . فإن الخليفة مأمور بحمل أثقال المملكة كلها ، والتوحيد يفرده إليه ولا يترك فيه متسعاً لغيره .

« قلت للشبلى فى هذا التجلى : يا شبلى ، التوحيد يجمع والخلافة تفرق ، فالموحد لا يكون خليفة مع حضوره فى توحيده !

« فقال لى : هو المذهب . فأىّ المقامين أتم ؟

« فقلت : الخليفة مضطر فى الخلافة . والتوحيد (هو) الأصل .

« فقال لى : وهل لذلك علامة ؟

« قلت : نعم ! — فقال لى : وما هى ؟ — قلت له : قل ! فقد قلت

« فقال : أن لا يعلم شيئاً . ولا يريد شيئاً . ولا يقدر على شىء . حتى لو سئل عن التفرقة بين يده ورجله لم يدر ! ولو سئل عن أكله — وهو يأكل — لم يدر أنه أكل ! وحتى لو أراد أن يرفع لقمةً لقمةً لم يستطع ذلك لوهنه وعدم قدرته ! .

« فقبلته وانصرفت » .

تعليقات ابن سودكين :

« ... سمعت شيخنا يقول ، فى أثناء شرحه لهذا التجلى ، ما هذا معناه :

قال – تعالى ! – : « إنا سنلقى عليك قولا ثقيلا » ومن وجوه معانى ذلك ، أن يؤمر بالتوحيد مع كونه لا ينال حقيقةً . فلا يبقى الطلب إلاّ للتوحيد الذى يصح أن يدرك وينال ، وهو توحيد الألوهية .

« وفيه تتنوع عليه الأشياء . وإذا تنوعت عليه المطالب تكثرت وثقلت عليه ، لكونها تخالف مقصوده الذى هو التوحيد . – والموحد من جميع الوجوه لا يصح أن يكون خليفة ، لأن المستخلفين يطلبون بوجوه كثيرة وأحكام متعددة . فكثرة النسب من شرط الخلافة ، وهى تنافى الوحدانية . وتوحيد الألوهية ، بهذه النسبة ، « هو » . فالألوهية لاثانى لها من جنسها ، ومع هذا فلها نسب وأحكام . – فتحقق !

« وأما سكوت شيخنا ... عن الشبلى عند سؤاله إياه .... (فقد) أراد به شيخنا قول الحقائق ، وهو لسان السكوت فى موطن السكوت : فيكون السكوت فى موطنه عين الجواب .... »

كشف الغايات :

« ثقل التوحيد إذا نزل بالقلب من أعباء : – « إنا سنلقى عليك قولا ثقيلا » تداعت له الجوارح والجوانح ، وانطمست دون مطلبه الأحمى شيوع المطالب الجمة . ولذلك « الموحد من جميع الوجوه لا يصح أن يكون خليفة » . لأنه مأخوذ بما يقطع نسب الغيرْ مطلقا ، فضلاً عن أثقالهم .

« والخليفة مأمور بحمل أثقال المملكة كلها » . بل من شرط الخلافة اعتبار نسب المستخلفين ووجوه مطالبهم . وذلك ينافى حكم التوحيد ، القاطع بملكته نسب السوىّ . ولذلك قال : « والتوحيد يفرده إليه ولايترك فيه متسعاً لغيره » . حتى أ(نه ل) يرفع عن ذات الخليفة ما يشعر بالغيرية . ولن تطلب الإلهية لها ، من حيث توحيدها ، ثانياً من جنسها .

« وقلت للشبلى فى هذا التجلى : يا شبلى ، التوحيد يجمع ..... مع حضوره فى توحيده » . فإن الخليفة يتبع النسب والإضـــافة ، القاضية بالتعدد والكثرة . والموحد يسقطها عن ذات لا يسع معها غيرها !

« فقال (الشبلى) : هو المذهب » الحق . ثم قال : « فأىّ المقامين أتم ؟ — فقلت : الخليفة مضطر فى الخلافة » ، فإنه مأمور باثبات ما من شأنه أن لايثبت . — « والتوحيد » هو « الأصل » الثابت فى نفسه ، فلا يفتقر إلى مثبت .

« فقال : هل لذلك علامة ؟ — قلت : نعم ! — فقال لى : وما هى ؟ — قلت له : قل أنت ! فقد قلت » أنا فى سكوتى (ب) بما يغنيك عن الجواب ! فكأنه — قدس سره ! — زعم فى سكوته أن التوحيد لا يقابله إلا العدم المشار إليه بالسكوت.

فقال (الشبلى) : إن علامته أن لا يعلم المتحقق بالتوحيد شيئا .... وعدم قدرته » . فإن ثقل التوحيد خمد عليه الإمكان والقوى بالكلية . — ثم قال : « فقبلته وانصرفت» . فتقبيله من أمارات رضائه واعترافه بإصابته » .

***

النص الخامس :

(مظانه فى الأصول : W ورقة ٤٨ب — ٤٩أ ؛ Y ورقة ٤٦ب ؛ E ورقة ٩أ —٩ب ؛ P ورقة ٨٨أ —٨٨ب ؛ R ورقة ٣٨أ — ٣٩ب ؛ H صحيفة ٣١ ؛ F ورقة ٢٠ب — ٢١أ ؛ B ورقة ٢٩أ — ٣٠أ ؛ V ورقة ٣٥ب — ٣٦أ ؛ S ورقة ٦٥ب — ٦٧أ).

التجليات الإلهية :

« رأيت الحلاج فى هذا التجلى . فقلت له : ياحلاج ! هل تصح عندك عليّة ؟ — وأشرت — . فتبسم وقال لى : تريد بقول القائل :

« يا علة العلل ويا قديماً لم يزل ؟ » — قلت له : نعم . — قال لى : هذه قولة جاهل !

«اعلمْ أن الله يخلق العلل وليس بعلة . كيف يقبل العليّة من كان ولا شيء ، وأوجد لا من شيء ، وهو الآن كما كان : ولا شيء ؟ جلّ وتعالى ! لوكان علة لارتبط ، ولو ارتبط لم يصح له الكمال : « تعالى الله عما يقول الظالمون علوّاً كبيراً » .

« قلت له : هكذا أعرفه . — قال لى : هكذا ينبغى أن يعرف . فاثبت !

« قلت له : لم تركت بيتك يخرب ؟ — فتبسم فقال : لما استطالت عليه أيدى الأكوان حين أخليته ، فأفنيت ثم أفنيت ثم أفنيت « وأخلفت هرون فى قومى » . فاستضعفوه لغيبتى فأجمعوا على تخريبه. فلما هدوا من قواعده ماهدوا رددت إليه بعد الفناء . فأشرت عليه وقد « حلت به المثلات » . فأنفت نفسى أن أعمر بيتاً تحكمت به يد الأكوان . فقبضت فيضى عنه . فقيل : مات الحلاج ! والحلاج ما مات : ولكن البيت خرب والساكن ارتحل .

« فقلت له : عندى ما تكون به مدحوض الحجة . — فأطرق وقال : « وفوق كل ذى علم عليم » . لاتعترض ، فالحقّ بيدك ، وذلك غاية وسعى .

« فتركته وانصرفت » .

تعليقات ابن سودكين :

« .... سمعت شيخى يقول فى أثناء شرحه ... : لما اجتمعت بالحلاج — رحمه الله ! — فى هذا التجلى وسألته عن العلّية ... فقال : هى قولة جاهل ، يعنى أرسطو . ثم نزّه تنزيهاً حسناً . فقلت عند سماعى تنزيهه : هكذا أعرفه .فقال : هكذا ينبغى أن يعرف فاثبت !

« قال الشيخ : وينبغي للمتناظرين إذا ادعى أحدهما القوة فى أمرٍ ما ، أن يدخل عليه الآخر فى ذلك المقام بنسبة لايعلمها فيفضحه فى دعواه من نفسه .... ولما قال الحلاج للشيخ – سلام الله عليه ! – : « اثبت » ، ولم يكن مقامه يقتضى له هذا القول ... قال له (ابن عربى) : لم تركت بيتك يخرب ؟ – فتبسم عند سماعه إشارة الشيخ وأجاب بما لايطابق مقصود الشيخ وإشارته ... . » .

كشف الغايات :

« رأيت الحلاج فى هذا التجلى » القاضى بتحقيق كونه – تعالى ! – هل هو علّة تستلزم وجود العالم فى الأزل وقدمه أوليس بعلة ؟ – « .. هل تصح عندك عليّة .... قال : هذه قوله جاهل » = يعنى من أسّس قاعدة الفلسفة ... « أن الله يخلق العلل » ، المستلزمة لوجود معلولاتها ، « وليس بعلة » .....

« قلت له : هكذا أعرفه . – قال لى : .... فاثبت ! » ....

« فلما شهد ذوق الحلاج بتجريد الحق عن الحقائق والأحوال مطلقاً ، حكم فى شهوده أنه الغاية القصوى فى مواطن الكمالات الإنسانية . فأعطاه مقامه علماً صحيحاً فى منع علية ذات الحق والارتباط بينها وبين الذوات . ولم يشهد له ذوقه بتحقيق الارتباط بين أسمائه – تعالى ! – والأعيان الخلقية : من حيثية توقف ظهور الأسماء على وجود الأعيان ، ووجود الأعيان على ظهور الأسماء . فشاهد الحلاج ، عند تخاطبه فى عالم النور ، أن مقتضى مقام الشيخ تحقيق هذا الارتباط الأسمائى ، الناشىء من مشاهدة الحق والحقائق والوحدة والكثرة معاً ، بلامزاحمة فأعطاه طيش غلبة الحال ، التى ذهب بها من هذا العالم ، أن يقول له : فاثبت ! زاعما بأن هذا التحقيق ناشىء من مشهد الفرق الأول ، حيث لم يكن له قدم وذوق فى مشهد الفرق الثانى ، وهو مشهد التلوين بعد التمكين ؛ حتى يشهد له ذوقه بجمع الحق والحقائق وظهورهما

بلا مزاحمة ؛ ثم يثبت ارتباط الأسماء بالأعيان الكونية . ولهذا طلب الثبات من الشيخ على القدر الذى شهد به ذوقه وحاله ، مشعراً بأن هذا القدر هو المنتهى : «وليس وراء عبّادان قرية» ! ولم يحكم ذوقه بأن « وراء عبّادان » بحراً زاخراً ينبغى فيه الغوص إلى لا غاية .

« .... قلت له : لم تركت بيتك يخرب » ولاجنحت إلى سلم يحفظه عن الخراب ؟ — « فتبسم » مستشعراً بإصابة سهمى الغرض «فقال» متمسكاً بما يقتضيه مقامه حالتئذ : «لما استطالت عليه أيدى الأكوان» بالمنع والتحجير واستتباعهم إياه فى طرق تقليدهم — « حين أخليته » بحكم الانسلاخ القاضى بخلاص لطيفتى من شَرَك التقييد إلى فضاء الإطلاق ؛ — « فأفنيت » أى صرت فانياً عن كل ماترآءى لى فى المشاهد النفسية من الرسوم الظاهرة ؛ — « ثم أفنيت » عن كل ما ترآءى فى المشاهد الروحية من الرسوم الباطنة ؛ — « ثم أفنيت » عن كل ما ترآءى فى المشـاهد القلبيـة من الرسـوم الجامعة الكونية : فوجدت إذ ذاك البيت مفتقراً إلى التدبير ، وقد حكم المقام على لطيفتى بالسراح والانطلاق — « فأخلفت هرون » — أى الهيأة الروحانية المتولدة فى البيت من إشراق المرتحل عنه بحكم الانسلاخ ، لتدبر فيه على سَنَن ما يعطيه حال المرتحل عنه فى إشرافه عليه — « فى قومى » — من الجوارح والجوانح والقوى البادية والحاضرة — « فاستضعفوه لغيبتى » عن البيت ، وقد انغمروا فى لذات الأحوال القاضية برفع التحجير ؛ « فأجمعوا على تخريبه » بابراز نتائج الأحوال بلسان الشطح .

« فلما هدوا من قواعده » القاضية بالتزام التحجير ، « ما هدّوا رددت إليه » من حال الانسلاخ ، « بعد الفناء » — أى بعد فنائى فى المشاهد الثلاثة المذكورة . «فأشرفت عليه » بصحوى المفيق ، « وقد حلّت به الثلات » بما هدّوا فيه ، «فأنفت نفسى أن أعمر بيتاً تحكمت فيه يد الأكوان» من القوى الباطنة والظاهرة ، العائدة تحت سَوْرة الحال إلى إطلاقها الطبيعى ، النابية فى

سراحها عن التزام التحجير ، — « فقبضت قبضتى عنه » — وهى التى تركها فيه للتدبير حالة غيبته عنه : — « فقيل : مات الحلاج ..... »

قال — قدس سره :— لما سمعت منه هذا المقال : « .. عندى ما تكون به مدحوض الحجة » . — ولعله... كان يقول له: إن تدبير المخلف عنك فى البيت إنما كان على قدر ما أعطاه حالك فى مرتقاك. والخلل إنما تطرق عليك بما حكم عليك شهودك بعدم الارتباط بين الحق والخلق مطلقاً ، حيث جردت الحق عن الحقائق، ولم تنظر إلى الارتباط بين الشئون الذاتية فى الأصل . فإن ظهور المفاتيح الأول ، الكامنة فى غيب الأحدية الذاتية ، بحكم الاشتمال تفصيلا من الحضرة الإلهية الأسمائية ، — إنما هو مرتبط بوجود الأعيان الكونيّة على التفصيل ؛ ووجود الأعيان مرتبط بظهور المفاتيح فى الحضرة الإلهية على التفصيل. فلو سرحت فى هذا المشهد (ل) تحققت شهوداً أن مشاعرك هى مواقع نجوم الأسماء ، بل هى الأسماء المشخصة المفصلة فى أعيانها ؛ وعرفت أن لا ظهور لها ولأحكامها التفصيلية إلاّ بتلك المواقع ؛ وحكمت بالجمع بين الحق والحقائق ؛ ولا أطلقت مطلقاً ولاقيدت مطلقاً ، بل قلت : بالإطلاق فى التقييد وبالتقييد فى الإطلاق . فأخذت بتدبير يحفظ عليك بيتك ولا أنفت عنه . ثم أعطيت فيه حق العبودية كما ينبغى وحق الألوهية كما ينبغى. وجمعت عليك مالك ، وجمعت عليه ماله . ولا زاحمت الربوبية بقولك : أنا ! فكنت من الفائزين ، باغياً غايات الكمال .

« ولذلك ، لما استشعر الحلاج بوقوع هذا التعرض أنصف فى نفسه «فأطرق وقال : « وفوق كل ذى علم عليم » لا تعترّض ! فالحق بيدك ....

« فتركته » فى المسارح البرزخية « وانصرفت » إلى العوالم الحسية !

***

النصّ السادس :

(مظانه فى الأصول : W ورقة ١٤٩ — ٤٩ب ؛ Y ورقة ١٤٧ ؛

E ورقة ٩ أ — ١٠ أ ؛ P ورقة ٨٨ أ —٨٩ أ ؛ R ورقة ٣٨ ب —
٣٩ أ H صحيفة ٣٢ — ٣٣ ؛ F ورقة ١٢١ أ —١١١ أ ؛ B ورقة ٣١ أ —
٣٢ أ ؛ V ورقة ٣٦ أ — ٣٦ ب ؛ S ورقة ٦٧ ب ٦٨ أ

التجليات الإلهية :

« رأيت ذا النون المصرى فى هذا التجلى ، فكان من أظرف الناس . فقلت له : ياذا النون ، عجبت من قولك وقول من قال بقولك : إن الحق بخلاف ما يتصور ويتمثل ويتخيل ! — ثم غشى علىّ . ثم أفقت وأنا أرعد . ثم زفرت وقلت :

« كيف تخلى الكون عنه ، والكون لا يقوم إلاّ به ؟ — كيف يكون عين الكون ، وقد كان ولا كون ؟ يا حبيبى ، ياذا النون ! — وقبلته — أنا الشفيق عليك . لاتجعل معبودك عين ماتصورته . ولا تخلى ما تصورته منه . ولاتحجبنك الحيرة عن الحيرة ! فقل ما قال — فنفى وأثبت — : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير» ليس هو عين ما تصور ، ولايخلو ما تصور عنه .

« فقال ذو النون : هذا علم فاتنى وأنا حبيس ، والآن قد سرح عنى ، فمن لى به وقد قبضت على ما قبضت؟ — فقلت : ياذا النون ، ما أريدك هكذا ! مولانا وسيدنا يقول : « وبدا لهم مالم يكونوا يحتسبون » والعلم لا يتقيد بوقت ولابمكان ولابنشأة ولابحالة ولا بمقام . — فقال لى :جزاك الله خيراً ! قد أبين لى مالم يكن عندى وتحلت به ذاتى . وفتح لى باب الترقى بعد الموت وماكان عندى منه خبر .

« فجزاك الله عنى خيراً ! »

تعليقات ابن سودكين :

« ... سمعت شيخى يقول فى أثناء شرحه لهذا التجلى ما هذا معناه : أما سريان التوحيد فهو قوله — تعالى ! — : « وقضى ربك أن لا تعبدوا

إلا إياه » . وذلك أنه ما عبد — حيث ما عبد فى كل معبود — إلا الألوهية ورتب الله تكوين الأسباب عندها غيرة أن يكون جناب الألوهية مستهضما . ولذلك ذل الشريك لكونه واسطة إلى الإله ، فبعد عن نسبة الألوهية . فصاحب الشريك أكثف حجاباً وأكثر عذاباً : لأنه أخطأ الطريق المخصوص بنسبة الألوهية إلى من لم يؤمن بنسبتها إليه ، وأخطأ بإضافة الشريك الذى يقربه إلى الله زلفى .

« ... مهما تصور فى قلبك وتمثل فى وهمك فالله — تعالى ! — بخلاف ذلك » . — قال الشيخ : وهذا الكلام مقبول من وجه ، مردود من وجه . فرده من كونك أنت الذى تصوره فى وهمك وتضعه بتركيبك . وأما وجه قبوله فهو أنه إذا قام عندك ابتداء ، من غير تعمل له أو تفكير فيه ، فذلك تجل صحيح لا يصح أن ينكر ولا يرد .

« واعلم أن جميع الأكوان على علم صحيح بالله — تعالى ! — فلا تنطبق إلا عن حقيقة ، ولايقع فيها غلط أصلاً ، ماعدا الإنسان فإنه كثير الغلط فى الألوهية . — فالصور مظاهر من مظاهر الحق . — فلا يصح أن يخلو عنه كون أصلا . لأنه متى أخليت عنه الكون فقد حددته . ولايصح أن يكون (الحق) عين الكون فإنه — تعالى : — قبل الكون كان ولاكون .

« فإذا عرفته — سبحانه ! — من هذين الوجهين فهى معرفة الإطلاق التى لا حد فيها . — فلا تحجبنك الحيرة عن الحيرة ! بحيث تقول : قد حرت فيه فلا أعرفه . بل من شرط معرفته (— تعالى ! —) الحيرة فيه ! فقل ما قال ، لما نفى وأثبت : « ليس كمثله شىء وهو السميع البصير » .

« ثم ذهب ذو النون المصرى إلى أن الترقى منقطع (بعد الموت) . وذلك إنما هو الترقى فى درجات الجنة خاصة ، وأما الترقى فى المعانى فدائم أبداً . فتعظيم جناب الحق دائم أبداً . وهى عبادة ذاتية عن تجل لاينقطع ولاينقطع مزيدها . وأما هذه العبادة التكليفية (فـ)هى التى تسقط بسقوط التكليف .

« فانظر كل عبادة تنسب إلى ذلك فميزها . وانظر إلى كل علم ذاتى فميزه . — والله يقول الحق ! » .

كشف الغايات :

« سرى توحيد الألوهية ، على مقتضى : « وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إيّاه » ، فيما عبد فى كل معبود : فلم يعبد فيه إلا الألوهية التى هى حق الإله . فلا خطأ فى عبادة الألوهية ، بل الخطأ فى نسبة الألوهية إلى ما ليست بحقه .

« ... رأيت ذا النون المصرى ... فقلت له : ... عجبت من قولك ... أن الحق بخلاف ما يتصور ويتمثل ويتخيل » ! وكيف يخلو من الحق كون ولا وجود له إلا بظهوره فيه . فالقائل بالتخلية قائل بالتحديد . فمن قال : إنه —تعالى ! — بخلاف ما يتصور ،فإنما قال به نظراً إلى حقيقته وحقائق تجلياته وإلى جهة تنزيهها مطلقاً . وأما من حيث ظهوره فهو مع كل شيء بصورة ذلك الشيء ؛ فالشيء بدونه لم يشم رائحة من الوجود .فعلى هذا إنما يقال : إن الحق إنما هو بحسب التصور والتخيل ونحوهما !

« وقال — قدس سره ! — : « ثم غشى على » بشهود عظمة التجلى ، « ثم أفقت وأنا أرعد» بما أثمرته مقارنة القديم بالحادث من غير حجاب . « ثم زفرت » عند شهودى ظهور الحق فى الحقائق ووجودها به .

«وقلت : .... ولا تحجبنك الحيرة» فى التنزيه المطلق «عن الحيرة » فى وجوه التشبيه (المقيد) . فقل ...... : « ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » — فأدرج التشبيه فى نص التنزيه بالكاف ، وأدرج التنزيه فى نص التشبيه بتقديم ضمير الفصل ، المفيد للحصر !

« .... فالترقى من حيث التجليات المختصة بالعبادة التكليفية ساقط بسقوط التكليف .و(أما) ما يختص من ذلك بالتجليات ، المختصة بالعبادة الذاتية التى لا تتوقف على الأمر ، — ف(الترقى) دائم . وهكذا (شأن)

الترقيات المتجددة بتجدد العلم والشهود فى المواقف الآجلة والمواطن الجنانية...»

***

النص السابع :

(مظانه فى الأصول : W ورقة ٥٠ ب – ٥١ أ ؛ Y ورقة ٤٧ ب ؛
E ورقة ١٠ ب ؛ P ورقة ٨٩ أ – ٨٩ ب ؛ R ورقة ٣٩ أ – ٣٩ ب – ؛
H صحيفة ٣٤ – ٣٥ ؛ F ورقة ٢٣ أ – ٢٣ ب ؛ B ورقة
٣٥ أ – ٦ ب ؛ V ورقة ٣٨ أ – ٣٨ ب ؛ S ورقة ٧٠ أ – ٧١ ب).

التجلّيات الإلهية :

«رأيت الجنيد فى هذا التجلى فقلت له : يا أبا القاسم ، كيف تقول: فى التوحيد يتميز العبد من الرب؟ وأين تكون أنت عند هذا التّميز ؟ لايصح أن تكون عبداً ولا أن تكون ربا : فلابد أن تكون فى بينونة تقتضى الاستواء والعلم بالمقامين ، مع تجردك عنهما حتّى تراهما . — فخجل وأطرق .

« فقلت له : لا تطرق . نعم السلف كنتم ، ونعم الخلف كنا ! — إلحظ الألوهية من هناك تعرف ما أقول لك . للربوبية توحيد وللألوهية توحيد، يا أبا القاسم . قيّد توحيدك ولاتطلق: فإن لكل اسم توحيداً وجمعاً .

« فقال لى : كيف بالتلافى ، وقد خرج عنا ما خرج ونقل ما نقل ؟ — فقلت له : لا تخف ! من ترك مثلى بعده فما فقد . أنا النائب وأنت أخى . — فقبلته قبلة ؛ فعلم ما لم يكن يعلم . — وانصرفت » .

تعليقات ابن سودكين :

« .... سمعت سيدى وشيخى يقول ما هذا معناه : اعلم أن لكل اسم من الأسماء (الإلهية) مدلولين : الذات وأمر زائد على الذات ، وهو ما تعطيه خصوصية ذلك الاسم . فالتوحيد الذى ينسب إلى كل اسم هو من حيث إن

جميع الأسماء تدل على ذات واحدة . فتوحيد الأسماء كونهم اجتمعوا فى عين واحدة . وأما الوجه الآخر ، فإن الأسماء أعطت بحقائقها أمراً زائداً على معقولية الذات ، كل اسم بحسبه .

« فلما سألت الجنيد أخذ ينظر فى توحيد الأسماء من كونها اجتمعت فى الدلالة على الذات ؛ وكان حكمها فى ذلك حكماً واحداً جامعاً للجميع ، ولذلك تحير لما عورض بالوجه الآخر . وإنما كان له أن ينظر فى توحيد الأسماء بالوجه الآخر الذى تعطيه مراتب الأسماء . فكان له أن يقوم فى اسم مهيمن على الربوبية ، فمن ذلك الاسم تدرك رتبة الربوبية ورتبة العبودية .

« فكل اسم إنما تتميز مرتبته من الاسم المهيمن عليه . والهيمنة المطلقة إنما هى للإسم الجامع ، إذ جميع الأسماء مستندة إليه . — ولكل اسم توحيد وجمع على هذا التحرير والتحقيق . فالجمع هو من كونها (= الأسماء الإلهية) لها مدلولان : مدلول الذات ومدلول الأمر الزائد الذى ينسب إلى مرتبة الاسم . والتوحيد هو الطرف الواحد ، كما تقدم » .

كشف الغايات :

« مقتضى هذا التجلى تقييد التوحيد بالربوبيّات الأسمائية : بمعنى أن تطّلع على أحدية كل اسم فى ربوبيته — وهى لخصوصية ينفرد بها الاسم عما سواه ويتميز — ؛ فعند ذلك تستشرف فى تلك الأحدية على جمعه وتوحيده ؛ ثم تستشرف على جمع جميع الأسماء فى هيمنة الاسم الجامع المتحد بالمسمى ، وهو عين واحدة لها فى أحديتها الذاتية أيضا توحيد ، و (لها) من حيث اتحاد الأسماء بها جمعٌ . — فافهم !

« رأيت الجنيد ... فقلت له : .... لايصح أن تكون عبداً » . إذ الحكم فى التوحيد للحق ووجوده : فأنت به لابنفسك . فأنت فى الوجود ولا أنت . فكيف تتميز فى توحيد الوجود عنه ؟ « ولايصح أن تكون رباً » — فإن لك

فى حضرة بطونه العلمى حقيقة ، ولحقيقتك فيها حكماً،ورشّ عليها بحسبها رشاش الوجود الوحدانى ؛ وذلك الحكم قاضٍ بكونك مربوباً لارباً .

« فلابد لك » عند هذا التمييز « أن تكون فى بينونة » وسطية « تقتضى الاستواء » بين شهود الحق والعبد معا ، بشرط التمييزبين المشهودين من غير مغالبةومزاحمة ؛ — «وتقتضى» أيضاً «العلم بالمقامين مع تجردك عنهما» — بمعنى أن لا تكون إذ ذاك رباً ولا عبداً : فإنك إن تقيدت بالربوبيّة تحقيقاً انحصرت فيها فامتنع تقيدك حالتئذ بالعبودية ، وبالعكس أيضاً كذلك . فإذا انطلقت عن القيدين وتجردت عنهما أشرفت باستوائك على الطرفين وميزت بين المقامين ، ورأيت الرب ربا إلى لا غاية ، والعبد عبداً إلى لا غاية . ولذلك قال — قدس سره ! — : « حتى تراهما » — أى ترى الحق ممتازاً عن العبد والعبد عن الحق ، من غير اتصاف كل منهما بصفات الآخر ، كما هو مقتضى المنازلة .

« فكأنه — قدس سره ! — يقول : أن لا توحيد مع شهود هذا التمييز . فإن إطلاق التوحيد الأحدى قاضٍ بسقوط السوى عن العين ، وعين العبد فى البينونة ثابتة معها مشهودة . ولا جمع أيضا . فإن مقتضى الجمع خفاء حكم التميز بين أفراده ، أوبقاء آحاده بلا عدد وكثرة .والتميز بين الرب والعبد والمقامين ، من حيث كونهما طرفى البينونة ، ظاهر محقق فيها . وبقاء العدد والكثرة فيها أيضاً مشهودة . — فافهم !

«ولذلك قال — قدس سره ! — : «فخجل (الجنيد) وأطرق حيث لم يجد تخليص حكم توحيده عن الشبه . — «فقلت له : لا تطرق ! نعم السلف كنتم» حيث مهدتم الطريق بآداب إلاهية وروحانية موصلة إلى المطالب الغائبة ، الكامنة فى بطائن الاستعدادات ، المتهيأة للكمال . — «ونعم الخلف كنا» حيث تأسينا فى مناهج ارتقائنا بكم تأسياً به ظهرت لنا ودائع استعداداتنا فظفرنا فيها بما يغنيكم فى الآجل ولم تف أعماركم لتحصيله فى العاجل .

«فالآن ، «إلحظ الألوهية من هناك» أى من لدن حصولك فى البينونة

القاضية بالاستواء ، «تعرف ما أقول لك» فى أمر التوحيد وثبوته ، مع وجود التمييز المذكور — فاعلم أن للرب الذى هو أحد طرفىّ البينونة ، توحيداً ذاتياً مطلقاً لا يتوقف حصوله على الغير أصلا ، ولا تقابله الكثرة والعدد فتزيله بحكم المغالبة والمزاحمة . فالرب من حيثية هذا التوحيد أحدىّ الذات ، ولو ظهر بالأسماء المختلفة والصفات والمراتب والمظاهر ، وتنوع ظهوره بها وفيها . فلا يطلب هذا التوحيد ما يسمى غيراً ، ولا يستند إلى الحق ، من هذا الوجه ، شيء من ذلك .

«للربوبيّة توحيد وللألوهية توحيد» . إذ الألوهية اسم مرتبة جامعة تعينت فيها حضرة الوجود الحق بشأن كلىّ حاكم على شئونه الجمّة القابلة منه أحكامه وآثاره . والحكم يستلزم ثبوت المحكوم لا وجوده . فالألوهية تستلزم ثبوت المألوه لا غير . — والربوبية اسم مرتبة جامعة تعينت فيها حضرة الوجود بشأن مؤثر فى الشئون القابلة منه فيض الوجود . والتأثير يستلزم وجود المؤثر فيه فى الخارج ..... فلكلّ من هاتين المرتبتين توحيد يخصه ، وجمع يمتاز به عن غيره .

«يا أبا القاسم ، قيد توحيدك» = فإن توحيدك مقيد بخصوصية اسم هو رب استعدادك الأصلى . — «ولا تطلق» = فإن التوحيد المطلق ذاتى للحق ، فلا ذوق لك فيه ، وما للاستعدادات إلا التوحيد الأسمائى . —

«فإن لكل اسم» إلاهى أو ربانى «توحيداً وجمعاً» = إذ لكل اسم مدلولان : ذات المسمى والمعنى الزائد عليها . فالأسماء متحدة بالذات المسماة بها ، فاتحادها بها هو طرف توحيدها جميعاً ؛ والتوحيد هو الطرف الواحد . ولكل اسم أحدية يمتاز بها عن الأسماء : (وهذه الأحدية) هى توحيده . وأما جمعه فهو اجتماع الأسماء على المسمى المتحدبه ، فإن المجتمع على شيء متحد بشيء (هو) مجتمع على ذلك الشيء . — فافهم ! ....

«فقال لى : كيف بالتلافى ؟ .... فقلت له : لا تخف ! .... أنا النائب» فى تحصيل ما فاتكم لكم ؛ — « وأنت أخى» من صلب المقام

المحمدى الذى هو أصلنا ... «فقبلته ...: وانصرفت» = فكأنه — قدس سره ! — كنىّ عن مواجهة مرآة نفسه مرآته ، من باب : « المؤمن مرآة المؤمن» ، — بالقبلة . ولذلك طالع الجنيد فى مرآة أخيه المطلوب الفائت عنه مشاهدتها . فعلم شهوداً مالم يكن يعلم من قبل فإن مرآته — قدس سره ! — إذ ذاك كانت موقع التجلى الإلهى الأحدى الجمعى . فشاهد فيها ما تحسر على فوته عنه . وفتح له بحكم الوراثة السياديّة المحمدية باب شهود كل شىء فى كل شىء . فصار — رحمه الله ! — فى البرازخ دائم الترقى . — والله أعلم ! » .

الفصل الحادى عشر

EXPERIENCE ET GNOSE

CHEZ IBN 'ARABI

par Louis Gardet

EXPERIENCE ET GNOSE CHEZ IBN 'ARABI

par Louis Gardet

L'oeuvre de Muḥyi al-Din Ibn 'Arabi se présente d'abord comme une grandiose vision de la «Réalité». Mais ce serait la trahir que d'en faire un système philosophique. Il ne s'agit point là d'une philosophie qui aurait intégré des résonances ou des expériences mystiques. Il s'agit d'une gnose sapientiale que commande une expérience spirituelle, qui n'est accessible en sa texture même que par le recours à une expérience.

Je dirai, à titre de références : on peut parler, certes, d'une «mystique avicennienne», en ce sens que la grande synthèse philosophique d'Ibn Sinā se prolonge, au sommet du discours, en une saisie intuitive d'ordre proprement intellectuel (et transpose alors, quelque peu indûment, des traditions ṣūfies en langage avicennien) ; on peut parler, à meilleur titre, d'une «mystique plotinienne» qui oriente et parachève, tout au long des **Ennéades,** les analyses discursives et la contemplation philosophique elle-même. Il reste que Plotin et Ibn Sinā sont avant tout des philosophes; mais que la philosophie du premier se dépasse (et en un sens s'abolit), selon sa ligne propre, un certain type d'expérience mystique; et que le second entend intégrer, dans les cadres mêmes de sa philosophie, une démarche spirituelle d'intériorisation.

Ce n'est pas ainsi que procèdera Ibn 'Arabī. Ce que l'on pourrait appeler sa philosophie est éminemment la transcription, en termes communicables, d'une foncière expérience d'unification et d'identité. A coup sûr, c'est premièrement à la foi musulmane par lui professée, et secondairement aux influences néoplatoniciennes assumées par des lignes multiples de pensée islamique, que cette transcription devra de s'organiser autour des rapports de Dieu et du monde,

mettra à Ibn 'Arabi d'assumer en cette représentation les affirmations monothéistes de sa foi musulmane, d'y transposer des modes hellénistiques ou iraniens de pensée, et jusqu'à certaines conclusions dialectiques de la science du **kalām.** Je songe par exemple au «Dieu, seul Etre et seul Agent» ash'arite, et à la pure (mais réelle) valeur de «reflet», d'«ombre» (**ẓill**), reconnue par Muḥyi al-Din au «monde des formes». J'y reviendrai.

***

Parmi les ouvrages en langues occidentales consacrés à Ibn'Arabi, il en est trois qui peuvent évoquer, mais très différemment, cette difficile rencontre de l'expérience intérieure et de sa transcription conceptuelle. Je les situerai rapidement.

1.— C'est moins à l'expérience en sa teneur ultime qu'aux cheminements de l'expérience que s'est attaché Miguel Asín Palacios en son ouvrage célèbre et déjà ancien. (2) Ce faisant, il a le mérite de mettre en lumière les valeurs d'ascèse, les méthodes d'oraison, la méfiance et le dépassement des «charismes», l'analyse psychologique de l'extase et de ses limites, dont est jalonnée toute la démarche spirituelle du mystique andalou. C'est un précieux travail de dépouillement des textes auquel s'est adonné M. Asín. Et ce qu'il nous livre, c'est en quelque sorte la phénoménologie d'une recherche de l'Absolu, telle que l'exprime la foi dans le Dieu Un et que l'orientent les traditions ṣūfies.

Faut-il dire que c'est précisément ce point de vue phénoménologique (non voulu comme tel, d'ailleurs, on peut le regretter) qui conduisit Miguel Asin à valoriser les possibles rapprochements ou rencontres avec la spiritualité chrétienne ? Je ne dis pas que ces rapprochements soient sans objet, encore que je mettrai volontiers «en parenthèse» toute question d'influence directement reçue. Je dis qu'ils vont rarement jusqu'à la nature de l'expérience prise en elle-même, et qu'ils risquent de masquer l'originalité et la spécificité du témoignage d'Ibn 'Arabi. Ces analyses trop uniquement comparatives des cheminements et des méthodes nous laissent sur notre soif ; et ce qui y est dit de l'«ésotérisme» (3) ne nous aide guère à pénétrer la gnose sapientiale des **Futūḥāt** ou des **Fuṣūṣ.**- Au

surplus, si des schèmes comparatifs étaient à établir entre l'expérience mystique d'Ibn 'Arabi et des mystiques de chrétienté, il faudrait les demander, selon moi, non point à l'école carmélitaine, mais à un Maitre Eckhart et à sa famille d'esprits. Nous en verrons mieux la raison en conclusion de cet essai.

2.—Ce sont des analyses très poussées et très loyales que nous présente M.A.E. 'Affifi dnas **The Mystical Philosophy of Muhyid Din-Ibnul'Arabi** (4). L'ouvrage date de 1939 déjà mais c'est peut-être la plus consciencieuse investigation qui nous ait été donnée de la **pensée** de Muhyi al-Din sur Dieu et le monde, et les rapports de Dieu et du monde. Les structures philosophiques y sont mises en lumière; et le remarquable chapitre II, consacré à la «doctrine du Logos» est particulièrement éclairant du triple point de vue ontologique, mystique et «mythique»,- au sens où le mythe de l'Homme Parfait est pour Ibn 'Arabi la transcription, dans le monde intermédiaire des Symboles, **mithāl,** de la Réalité cachée, **Haqiqa al-haqā'iq:** (5) M. 'Affifi en outre a su reconnaître l'importance de ce qu'il appelle l'«empirical psychology» de son auteur, et le role central qui y revient à la créativité de la fonction imaginative. (6)

Le seul regret que suscite la lecture de ce livre vient non point de la très sûre analyse des textes d'Ibn 'Arabi, mais d'un recours trop fréquent à une problèmatique qui leur est étrangère. Tout au long de l'ouvrage, il est comme entendu que la vision du monde du mystique de Murcie est une vision panthéiste. Il est vrai que M. 'Affifi ne semble point considérer ce panthéisme comme contraire à l'enseignement coranique, mais plutot comme l'une de ses possibles lignes de force : ce qui suffirait déjà à nous prouver qu'il y a malentendu et ambiguité sur le terme même de «panthéisme».

Mais plus profondément, il semblerait que c'est pour n'avoir pas dégagé l'interaction constante de l'expérience vécue et de sa formulation ontologico-cosmique que M. 'Affifi en vient à buter sur une systématique trop arrêtée. Ce n'est aucunement la solution philosophique d'un problème philosophique qu'il faut chercher chez Ibn 'Arabi; mais bien la transcription, selon des cadres de pensée

et de la dialectique sans cesse reprise de l'Un et du multiple. Elle est non moins dépendante de la tradition ṣūfie antérieure, voire de la problématique du **'ilm al-kalam.** Foi musulmane, enseignement du Qur'ān et de la **Sunna,** interprétations tantot avicennisantes, trantot proprement bâtinies (ismā'iliennes) de l'émanatisme plotinien ; prises de position que seuls peuvent expliquer les témoignages vécus et les élaborations théoriques d'écoles ṣūfies s'étendant sur plusieurs siècles déjà : il faut garder tout cela présent à l'esprit si l'on veut saisir le **background** culturel où s'enracine l'œuvre d'Ibn 'Arabi. Mais, par delà le revêtement verbal, cette œuvre est vivifiée, en sa portée la plus profonde, par la sève d'une expérience totale, à la fois intellectuelle et affective, informée par un amour ontologique émané de la Source de l'être, et qui y remonte. Et c'est alors, dans le prolongement même de l'expérience, que Muḥyi al-Din, grand poète et écrivain, utilise mais transmue tout un passé religieux et culturel pour s'élever à une vision intuitive, vision géniale et qui ne peut s'expliquer que par son génie même.

Cette expérience, je n'ai point l'ambition de l'évoquer ici en son ineffabilité vécue, ni même d'en cerner les composantes. Son analyse exhaustive relèverait, je l'avoue, de plus grands spécialistes d'Ibn 'Arabi que je n'ai l'ambition de l'être. Trop de textes d'ailleurs sont encore à dépouiller : soit dans leur teneur propre, soit dans les figures (**mithāl**) qui, à la fois, en révèlent et en voilent le sens. Car il s'agit de bien autre chose que d'un langage volontairement (ou artificiellement) imagé. Il s'agit de percées dans ce Monde des Symboles (**'ālam al-mithāl**) et du «songe vrai», qui est le Monde de l'Imagination transcendantale, **khayāl** (1) (voir notes à la suite du texte p. 369), monde intermédiaire, qui relaie en quelque sorte et unit le Monde du Mystère absolu (**ghayb**) ou de la Présence essentielle, **al-ḥaḍra al-dhatiyya,** et le Monde visible et sensible (**'ālam al-shahādāt**).

C'est aussi une **haḏra,** une Présence - ou «Dignité» (H. Corbin)- qui fait de l'Imaginaire un pouvoir évocateur, on pourrait dire créateur, et l'habilite à projeter l'expérience vécue sur la représentation ontologique et cosmogonique du monde. C'est elle qui per-

monothéiste, d'une expérience d'unité vécue comme au delà de toute donnée conceptuelle. Ce n'est point avec les affirmations des grands **systèmes** panthéistes qu'il convient de confronter Ibn 'Arabi, mais là encore avec les témoignages des «mystiques de l'Unité», un Plotin, un Ibn al-Fāriḍ, un Eckhart, et avant tout peut-être tel grand Védântin. Il reste que cette expérience, Ibn 'Arabi l'a sans cesse je ne dirai pas conceptualisée (ce serait impossible), mais transposée en valeurs conceptuelles, tantot affirmatives, tantot négatives, tantot les deux à la fois. Souvent cette transcription est cela seul qui pourra nous permettre, non de revivre sans doute, mais de saisir intuitivement la teneur de l'expérience. Et je crois que, de ce point de vue, les analyses de M. 'Affifi restent des points de repère assurés.

3.-- Que la vision du monde de Muḥyi al-Din ne soit point panthéiste est au contraire l'un des **leit-motiv** de M. Henry Corbin i7) Il s'élève même à plusieurs reprises contre l'appellation de «mon-sme» habituellement attribuée à la **waḥdat al-wujūd'** l'«Unicité de l'Etre». Et l'on sait que si la **waḥdat al-wujūd** ne fut point enseignée **ex professo** par Ibn'Arabi, elle ne s'origine pas moins en maints développements de ses œuvres majeures, et devint l'un des thèmes explicites de ses successeurs et disciples. Ce n'est pas le lieu de discuter sur ce qu'il faut entendre par ce «monisme existentiel» (opposé au «monisme testimonial» d'un Ḫallāj), par lequel Louis Massignon définissait le ṣūfisme d'Ibn 'Arabi (8). Disons seulement que «monisme» ici ne veut point dire «panthéisme», et peut au surplus, pour éviter toute ambiguïté inutile, céder la place à «Unicité»,- de l'être ou de l'existence.

Le remarquable ouvrage de M. Corbin est une approche de l'expérience mystique qui fut celle d'Ibn 'Arabi, beaucoup plus directe que les analyses phénoménologiques d'un Asín Palacios ou philosophiques d'un 'Affifi. Il la saisit en son dynamisme même, et constamment revêtue de la gnose, de la «théosophie», qui semble faire corps avec elle. L'intuition centrale est celle du pouvoir créateur de l'Imagination **(khayāl)** (9), - en Dieu, et en ces «ombres» privilégiées de Dieu que sont les gnostiques (**'ārifūn**). Les pages 137-145 en sont l'un des points culminants, l'une des clefs si l'on veut. Mais

c'est tout au long du livre que se poursuit l'effort pour cerner la «vision théophanique» du Seigneur, où se consomme l'unité vécue non de «deux être différents, hétérogènes, mais [d'] un être se rencontrant avec soi-même (à la fois **un** et **deux,** une bi-unité, ce que l'on tend toujours à oublier)» (10). C'est l'unité bi-polaire Dieu-Créature, **ḥaqq-khalq,** à la fois «dialogue» et «identité». Nous sommes ici au cœur de l'expérience unificatrice d'Ibn 'Arabi, conceptualisée selon les références et les exigences de la foi dans le Dieu Un et son Mystère inaccessible.

Une question cependant reste en suspens. L'authenticité de l'expérience prouve-t-elle la vérité de sa conceptualisation? La gnose sapientiale dont la revêt Ibn 'Arabi est-elle donnée dans l'expérience même, si bien que récuser celle-là en viendrait à récuser celle-ci ? Ou l'expérience peut-elle être reconnue authentique sur le plan qui lui est propre, sans que soit pour autant prouvée l'«objectivité» de la vision du monde et de Dieu qui l'orchestre ? Certes, cette vision est, pour Ibn 'Arabi, comme l'expression adéquate de sa quête spirituelle en ses réalisations les plus hautes. Mais les concepts et les symboles mêmes qu'elle met en oeuvre ne restent-ils pas commandés par la rencontre de l'expérience vécue et de la volonté d'être fidèle à un ensemble de schèmes préalablement donnés ?

* * *

De très grands ṣūfis ont avant tout chanté ou décrit leur expérience spirituelle. La transcription qu'ils en donnent y réfère immédiatement, et permet d'en dégager la spécificité, à l'occasion les limites, et les richesses. Cela est particulièrement vrai des premiers siècles, sufis, si divers que puissent être les moyens formels mis en oeuvre, et le terme de l'union atteint. Je songe, entre autres, à Rābi'a al-'Adawiyya, à Abū Yazid al-Bisṭāmi, Junayd, Ḥallāj. Et en combien de «livres d'étapes» (**manāzil),** la langue et la syntaxe arabes se sont-elles révélées d'admirables instruments de précision pour analyser soit les «demeures» acquises (**maqāmāt**), soit les «états» spirituels (**aḥwāl**) éprouvés comme reçus. C'est encore une description réflexive de sa propre démarche, mais largement orchestrée

par les hyperboles de l'expérience poétique, et dans la ligne déjà de l'Unicité de l'Etre, que nous livrent les beaux poèmes de 'Umar Ibn al-Fāriḍ.

Entre cette expression (quasi) directe de l'expérience, et la gnose d'Ibn 'Arabi, peut-être pourait-on citer le cas mixte d'un Niffari, qui nous conte, lui aussi, ses dialogues avec le Seigneur et ses visions, mais qui parfois (assez souvent) aime à leur donner un revêtement symbolique et hermétique. La prédilection d'Ibn 'Arabi pour Niffari (et pour Tirmidhi) est ici siginificative.

Ibn 'Arabi en tout cas, et jusque dans les confidences les plus intime du **Tarjumān al-Ashwāq** (11), nous introduit dans un monde de symboles et de gnoses, qui suggèrent sans la définir l'expérience réalisatrice, et que l'expérience réalisatrice pro-jette en quelque sorte dans l'existence. Et ce monde pour Ibn 'Arabi est bien l'évocation la plus approchée possible de la Réalité des réalités, inatteignable en son Essence absolue. Car l'expérience intérieure pour lui n'a pas seulement valeur psychologique, même au plus profond et au plus secret de l'âme. Elle a valeur probatoire et «créatrice», - elle révèle ce que l'«apparent» le **ẓāhir,** dissimule, elle atteint derrière l'apparence une vérité secrète, **bāṭin,** de par le pouvoir suprêmement intuitif de la fonction imaginative. Si bien que ce «mystique» se présente, dans l'histoire de la culture, comme un penseur puissant, créateur non certes d'un système philosophique enclos sur lui-même, mais d'une vision des choses dont la cohérence lui est assurée par l'incessante vérification de la démarche spirituelle qui lui est propre. On peut dire que par là Ibn 'Arabi a su mener à bien une entreprise dont ses lointains successeurs (je ne parle pas d'influences historiques) du grand romantisme allemand, les Novalis, les Fichte, rêvèrent, et qu'ils chantèrent selon des modes parfois étrangement consonants aux pages les plus suggestives des **Futūḥāt.**

S'il me faut résumer en quelques lignes - au risque, certes, de la trahir - cette gnose vécue, je redirai après bien d'autres que son intuition centrale me paraît être le caractère tout théophanique du

monde «créé». La création est issue d'un «désir» (**shawq**) de Dieu pour se manifester Lui-même à Lui-même (12). Elle s'opère en quelque sorte en deux (ou trois) temps : tout d'abord, l'effusion d'une Nuée (**'amā**) indifférenciée (**musawwi**), miroir encore obscur, réceptacle des Essences archétypales ou Images divines; puis le monde des formes, ou plutot les deux mondes intelligible et sensible, où s'irradie (**tajallā**) la splendeur des Noms divins, où culmine l'Homme Parfait (**al-insān al-kāmil**), miroir poli où Dieu se contemple, s'aime et se dit à Lui-même.

Cet amour de Dieu pour Lui-même signifie donc son amour pour les formes qui Le manifestent, et par là l'amour de celles-ci pour leur Source. Par ce double **et unique** mouvement d'amour, les essences cachées derrières les formes peuvent remonter jusqu'en la Nuée primordiale (mais non jusqu'en l'Essence absolue) où elles entendent le **kun**; («sois») (13) de leur Seigneur (14), qui les pose dans l'être. Toute forme qui disparaît du monde sensible se transmue dans le monde intelligible, et les formes du monde sensible sont le reflet des formes du monde intelligible : telle est la racine du pouvoir créateur et réalisateur de l'Imagination transcendantale, attribut divin, Logos suprême, auquel répond le pouvoir de cette Image de Dieu qu'est l'Homme Parfait. Et tout homme spirituel, dans son retour vers la Source des lumières, en vient à «réaliser» cette identité d'au delà de toute forme, de tout le châtoiement des formes. Macrocosme ou «Grand Homme» (**al-insān al-kabir**) et microcosme se répondent (15) et se fondent en la Réalité muhamadienne (**al-haqiqa al-muḥammadiyya**) qui est Verbe de Dieu, lieu des suprêmes archétypes et des formes angéliques, ce **barzakh** qui sépare et lie à la fois le mystère de l'Essence absolue, inommée et inatteignable, et le flamboiement des essences relatives qui la manifeste.

Ici donc, ontologie et comogonie se réjoignent, et fulgurent en théophanie. C'est cette théophanie dont le gnostique, l'initié;(**'ārif**); doit revivre en lui-même l'éblouissante certitude : le monde alors lui apparaîtra comme «l'ombre de Dieu» (**ẓill Allah, ẓill al-haqq**) (16). «Et c'est de la sorte que l'Etre s'attribue au monde». A l'Unité essentielle répond l'Unité du multiple (**aḥadiyya al-kathra**) (17).

L'angoissante aporie philosophique de l'Un et du multiple se résout en un dialogue de la Réalité et de son Ombre, du Mystère caché et du Manifesté, et, au sein du Manifesté même, entre le Seigneur et son serviteur, Dieu et l'homme, Dieu-Créature, **ḥaqq-khalq:** Cette «bi-unité», selon l'expression de M. Henry Corbin, ne se dialecticise que pour perdre toute détermination en l'Essence absolue, et ne se rétracte en l'absolu du Mystère que pour se différencier dans le monde des formes en un dialogue amoureux de soi à Soi.- Tel sera bien l'enseignement, mais formulé sous un mode hautement poétique, qui sera donné au mystique dans le prologue du **Tarjumān**, par une Forme du monde des Symboles, cette Sagesse (**ḥikma**) «du pays de Rūm» et qu'Ibn 'Arabi appelle «de Jésus» (**'isawiyya**), figure typifiée de la jeune iranienne, fille de son **shaykh**, surgie un soir au pied de la Ka'ba. Les «fidèle d'amour» (trad. Corbin) dont elle célèbre la certitude illuminée ne sont tels que par cette unité, cette identité qui va du «je» au «toi» et du «toi» au «je», dans une alternance de contemplation créatrice et de vision contemplée, où le **pathos** devient à la fois théopathique et théophanique.

Ce n'est pas une explication rationnelle des rapports de Dieu et du monde qu'Ibn 'Arabi entend nous apporter. C'est l'expérience même de cette alternance d'unité vécue et de dialogue pâti qu'il pro-jette en une vision triadique du monde des formes sensibles, du monde des Symboles, du monde du Mystère latescent, - mondes qui se répondent et se diversifient, mais se créent et se recréent l'un l'autre. Certes, il reste débiteur de l'expérience et du vocabulaire ḥallāgiens; mais la différence radicale est que l'expérience de Hallāj est une expérience **d'union** mystique, celle de Muḥyi al-Din une expérience d'**unité**, mystique (18) et ontologique tout ensemble. Et telle est sans doute la signification la plus profonde de la célèbre critique de Ḥallāj par Ibn 'Arabi que nous trouvons à la fin des **Futūḥāt** et dans les **Tajalliyāt ilahiya** (19). L'un comme l'autre a entendu l'appel du grand **tawḥid** de l'Islam, de grande proclamation d'Unicité. Mais tandis qu'il s'agit pour Hallāj de la présence du Témoin (Dieu) dans le coeur fidèle où Lui-même proclame son Unicité, il s'agira pour Ibn 'Arabi de l'unité d'Etre entre l'Essence divine (**lāhūt**) et son «Ombre» d'humanité (**nāsūt**), à réaliser par

delà le dialogue. L'«Homme Parfait» peut alors dire, comme Dieu Lui-même, «je suis Dieu» : locution théopathique (**shaṯḥ**) qui, pour Ibn 'Arabī est celle de Bisṯāmi, mais non point de Hallāj (20). L'expérience mystique ici commande une ontologie, mais n'a sa réalité même que par l'ontologie qu'elle commande.

***

Je voudrais, pour illustrer cette dernière remarque, insister sur deux mots clefs (entre bien d'autres) du vocabulaire d'Ibn 'Arabi : **wujūd** et **fanā.**

Les disciples et successeurs d'Ibn 'Arabi verront dans la **waḥdat al-wujūd** la meilleure définition possible de la perspective ouverte par le Maître. La traduction la plus obvie, nous l'avons indiqué déjà, est «Unicité de l'Etre». Mais nous devons prendre garde ici à ne pas l'entendre d'abord sur un plan notionnel d'analyse métaphysique. De ce point de vue, je serais d'accord avec M. Corbin pour dire que la cosmogonie d'Ibn 'Arabi est tout autre chose en effet qu'un «système» moniste.

Wujūd, dans le lexique de la **falsafa,** veut dire à la fois, au gré du contexte, «être» ou «existence». Mais, par le sens même de la racine **wjd,** il connote très directement l'idée de «rencontre», «être là», «présence existentielle». Or, selon une remarque de M. 'Osmān Yaḥya, nous pouvons dire que le terme **wujūd** revêtira chez Ibn 'Arabi comme une triple acception :

(1) Sur un plan d'ordre **cosmogonique,** il gardera le sens actif du **maṣdar,** et sera souvent un quasi synonyme de **ījad,** «existentialisation». Il sera alors mis en regard du Commandement divin (**amr**), de la Parole divine, du **kun** («sois !») réalisateur. L'épiphanie (**mazhar**) des Noms divins dans les formes sensibles déterminées sont le **wujūd** qui fait «être là» leur radiance (**tajallī**) exprimée.

(2) Sur un plan d'ordre **ontologique et épistémologique,** Ibn 'Arabi distinguera: (a) l'être conditionné, **al-wūjud bi l-sharṭ,**

monde du **takwin,** des apparences périssables, monde du temps, de l'espace, de la matière; (b) l'être que l'on peut dire négativement inconditionné, **al-wūjud bi l-shart lā...,** qui est celui de l'universel logique dans la pensée qui le pense; et enfin c) l'être absolument inconditionné, **al-wūjud lā bi l-shart,** celui de l'Essence absolue **(dhāt mutlak),** que les essences conditionnées épiphanisent et expriment.

(3) Sur le plan de l'expérience mystique, **wūjud** sera l'existentialisation d'une **rencontre:** Il reprendra les connotations ḥallāgiennes de **shuhūd** et de **wajd,** mais entendra les prolonger en quelque sorte par une réplique du sens cosmogonique. **Wujūd** sera «la rencontre de Dieu au moment même de l'extase **wajd**» (O. Yaḥya), mais ce sera aussi la coincidence absolue de la Réalité et de l'«ombre» créée, le dévoilement de la Réalité comme «coincidence des contraires», le «Créateur-Créature», expérimenté dans la trans-unité des Formes sensibles, du Logos proféré, du Mystère caché.

Et ainsi, l'«Unicité de l'Etre» est d'abord une expérience de transparence de soi à soi; expérience, par voie conceptuelle négative, du «fond de l'Etre», de l'acte premier d'existence saisi par l'abolition de ses limites en sa Source et Origine. C'est le désir, l'amour ontologique de l'être déterminé (et donc relatif) pour sa Source, en sa totale coïncidence avec le «désir» (ontologique) de la Source pour la détermination qui l'exprime à Elle-même, «En réalité, écrit M. H. Corbin, l'être qui soupire de nostalgie (**al-mushatāq**) est **en meme temps l'etre vers qui sa nostalgie soupire (al-mushtāq ilayhi**), bien qu'il soit autre que lui quant à la détermination concrète (**ta'ayyun**)» (21). Si l'on transpose cette expérience dans le lexique coranique du **ḥaqq** et du **khalq,** on peut comprendre dès lors la portée de l'enseignement des **Fuṣūṣ** : «Ce qu'il y a en réalité, c'est le Créateur-Créature (**ḥaqq-khalq**)**,** créateur sous une dimension, créature sous une autre, mais le tout concret est un seul tout (...). Il est à la fois ce qui se montre (**mutajalli**) et ce à quoi il se montre (**mutajallā lahu**)» (22).

Le **wujūd,** activement pris comme coincidence des contraires,

confluence existentielle de la Réalité et de son «Ombre», suppose une série progressive vécue de dépassements des apparences, non point leur annihilation absolue, mais le dévoilement du Manifesté en ses manifestations concrètes, et la manifestation s'abolissant comme telle en se réalisant dans le Manifesté. Tel sera le terme de la progressive avancée dans le **fanā'**, que l'on peut transcrire, à des niveaux différents, comme un acte d'abolition de l'acte, une discrimination du relatif et de l'absolu.

Fanā' ne doit jamais s'entendre seul, hors de tout contexte, mais selon une mise en dialectique d'abord avec lui-même, ensuite avec son «corrélatif d'opposition» **(muqābal),** la «pérennisation en...» **(baqā')**. Avec lui -même : **fanā' 'an,... bi...,** «abolition de ... en...»; en **muqābal** avec **baqā'** : à chaque stade de **fanā'** répond une «pérennisation», qui appelle à son tour une nouvelle «abolition» (de ... en ...), pour une nouvelle pérennisation. Et ainsi jusqu'au stade suprême où est expérimenté, «réalisé», par le gnostique, par delà toute détermination, l'identité **ḥaqq-khalq,** en son double (et unique) mouvement de dialogue et d'unité.

On peut, en leur donnant parfois une interprétation plus large, reprendre ici les sept moments successifs, fort bien dégagés par M. 'Affīfī (23). Je les résumerai ainsi :

1) «Abolir» **(fanā'an)** les qualifications morales et juridiques des actes «dans» **(bi)** la «vue» constante de l'omniprésence de Dieu, qui est le Bien absolu.

2) «Abolir» l'attribution de l'acte lui-même à l'homme comme **sujet:** C'est la problématique traditionnelle du **'ilm al-kalām** qu'Ibn 'Arabi rejoint ici. Mais il rejette aussi bien la thèse mu'tazilite de «l'homme créateur de ses actes» que la thèse ash'arite du **kasb,** attribution juridique à l'homme des actes créés en lui par Dieu. L'affirmation ash'arite «Dieu, seul Agent», est prise à la lettre: en tout acte accompli dans le monde «ombre de Dieu», le mystique reconnait que Dieu seul agit.

3) «Abolir» **(fanā' 'an)** tout attribut et qualité périssable **bi l-ḥaqq, en** Dieu. Il ne s'agit pas seulement de voir Dieu par Dieu et en Dieu, mais de Le voir par l'œil même de Dieu. Et c'est Dieu alors qui entend et voit par l'ouïe et l'œil de son serviteur. Jusqu'ici étaient en présence le sujet qui voit, l'acte de voir, l'objet contemplé. A ce troisième stade, l'acte de voir s'abolit en son Objet. Rares, ajoute Ibn 'Arabi, sont les mystiques qui y parviennent; lui-même n'en a point rencontré (24).

4) «Abolir» sa propre essence **(dhāt)** empiriquement ,prise **dans** l'unique Réalité subsistante, Essence réelle de toute chose.

5) «Abolir» de la même façon avec son propre moi empirique, le monde entier des apparences et des reflets.

6) «Abolir» l'acte même d'abolition **en** l'Objet du **baqā'.** Depuis le troisième stade, restaient en présence le sujet qui voit et l'Objet contemplé. Ici, le sujet comme sujet s'abolit, seul l'Objet demeure, qui est à la fois le Contemplé et Celui qui contemple (25).

7) «Abolir» enfin les relations mêmes de Dieu avec le monde. Il n'y a plus d'«Objet» contemplé. Il n'y a qu'un suprême Sujet, qui est Un en Lui-même et en ses manifestations. Ici, pour Ibn 'Arabi se consomme l'Unicité de l'Etre.

Cette démarche est un progressif passage du **shirk** («donner de associés à Dieu») à un **tawḥid,** à une Unicité toujours plus rigoureusement vécue. Attribuer à l'homme comme sujet irréductible la qualification morale de ses actes, et ses actes mêmes, est du **shirk**; et de même se former une «idée» de Dieu; c'est du **shirk** encore que de se distinguer soi-même, dans l'acte de contemplation, comme une «essence» réelle; et de distinguer l'Etre absolu de l'Etre manifesté. Mais tout serviteur de Dieu, à coup sûr, ne peut s'élever jusqu'à cette complétude d'Unicité. Il en est beaucoup qui restent à des stades intermédiaires de **fanā'**. C'est alors que la puissance imaginative, projettant dans le monde des Symboles tel ou tel attribut de Dieu, et transcendant, par là même, la tentation de **shirk,** «crée»

en quelque sorte **son** Dieu : «Dieu de la croyance» **(al-haqq al-i'tiqādi)** (26), qui n'est pas Réalité ultime, mais qui est réalité cependant. Celui qui voit et sait, reconnaîtra sous cette image de Dieu une manifestation limitée, une ombre projettée du Mystère ineffable. L'ombre sera plus ou moins obscure, ou plus ou moins lumineuse, selon que le regard de l'adorateur sera plus ou moins apte à se perdre dans le Regard de Dieu. Mais toujours, par sa propre réalité cachée, elle signifiera, même de loin, l'unique Réalité.

Tel est le sens de ce qu'on a pu appeler indûment le «syncrétisme» d'Ibn 'Arabi. Je songe, par exemple, aux vers très célèbres du **Tarjumān** (27) :

«Mon coeur est apte à devenir toute forme : prairie pour gazelles, cloître pour le moine chrétien, Temple pour les idoles, et la Ka'ba du pèlerin, et les Tables de la Loi, et le Livre du Qur'ān...».

Indifférentisme religieux ? Non. Mais le «Dieu créé dans les croyances» est comme la dernière frange irradiée, dans et par le coeur du dévot, du Réel que manifeste ses épiphanies. «L'œil ne voit que le Dieu de la croyance» (28), mais l'initié assume, chacune à son plan, toutes les dénominations confessionnelles, ombre de l'Ombre de Dieu (29), et par delà chacune d'elle, par celle àl aquelle il adhère, il rejoint **son** Seigneur, c'est-à-dire ce qu'il est lui-même dans l'identité cachée de son essence et de l'Essence perdurable.

Quand Ibn 'Arabi nous dit que son coeur est prairie, cloître, temple, Ka'ba, Torâh et Qur'ān, ce n'est pas un refus des croyances religieuses, mais la transcription du fanā' 'an, de l'«abolition» de toute connivence avec un «créé» qui serait séparé de sa Source, pour (bi) retrouver en toute croyance cette Source même. La voie qui y conduit est l'amour émané de la Source, et qui reflue à ses origines :

«Je suis la religion de l'amour; de quelque coté que se tourne la caravane de l'amour, là est ma religion et ma foi» (30).

Et si Muhyi al-Din maintint, tout au long de ses périples, la précellence de l'Islam, c'est que la foi de l'Islam se présente à lui

comme la source de toutes les autres croyances qu'elle réassume (31), et comme la voie la plus directe vers le **tawḥid,** l'affirmation et l'expérience d'Unicité, et donc d'identité, qui réalisera la «bi- unité» du Créateur et de la Créature.

***

Je ne prétends point avoir cerné vraiment en ces quelques pages la démarche et la teneur ontologique d'une telle expérience. Elle reste encore trop étroitement imbriquée dans les atours symboliques et gnostiques qui la revêtent. Il faut espérer que des monographies élaborées avec un double souci et de parfaite objectivité analytique et de connaturalité intuitivement pâtie sauront nous en donner une vivante évocation. Les travaux entrepris par M. 'Osman Yaḥya, spécialement l'édition et la traduction annontées des **Tajalli-yāt,** nous en permettent l'espoir

Qu'il s'agisse, en son tréfonds, d'une haute expérience d'unicité et d'identité me semble hors de doute. Par là, Muḥyi al-Dīn s'inscrit comme l'un des Seigneurs de toute une famille d'esprits qui précisément, il en avait eu l'intuition et senti l'attrait, - voient dans le «Dieu de la croyance» un relais d'étape, vers un Absolu indifférencié. Des cultures fort diverses nous en offrent des exemples plus ou moins typiques. C'est la dominante du Védânta et du Yoga indiens, en la grande affirmation védântine du «Toi, tu es Cela», «Ātman (le Soi) est Brahman (l'Absolu, le Divin)»; et selon un vocabulaire spécifiquement autre, mainte transcription s'en retrouverait dans le bouddhisme en quête d'une délivrance de la trame temporelle. Plus proche d'Ibn «'Arabi, par la problématique et par de possibles influences directes, c'est l'élan même des **Ennéades,** du **noûs** vers l'Un dont il émane, et dont la «trace» est là, ontologiquement et substantiellement présente en l'âme; et c'est en «se rassemblant en elle-même» que l'âme spirituelle devient ce qu'elle est par nature, assouvit sa soif de **voir** Dieu, et devient par la vision l'Objet contemplé (32).

Dans l'histoire de la culture occidentale, cette aventure de l'esprit que fut le grand romantisme allemand marque comme un point

de confluence entre la perte du soi empirique dans le Divin, trame substantielle de tout ce qui est (Inde), et la soif du sujet spirituel de voir l'Un, et de le devenir substantiellement par l'acte même de vision (Plotin). Ainsi, à travers l'orchestration poétique des images et l'évocation de l'Egypte ancienne, le célèbre distique de Novalis :

«Un homme parvint un jour à soulever le voile de la déesse de Saïs,- Mais que vit-il? -o merveille des merveilles, il vit: lui-même...»

Comment ne pas évoquer ici, entre bien d'autres, ce vers de la **Tā'iyya al-kubrā** d'Ibn al-Fārid :

«Et j'étais très certainement Celle [la Sophia, -l'Esprit universel] que j'aimais; et c'est pourquoi mon «moi» me référa à Moi-même» (vers 162); ou encore :

«Le Salut que je Lui donne est pure métaphore; en réalité c'est de moi à Moi que va ma salutation» (vers 333).

Et comment ne pas évoquer, plus encore peut-être, l'apparition angélique de l'Adolescent qui ouvre le grand oeuvre des **Futūḥāt** ? Au cours des circumambulations rituelles de la Ka'ba, il se révèle au mystique comme étant «la Connaissance, le Connu et le Connaissant», «la Sagesse, l'œuvre de Sagesse et le Sage» (33); et en lui se rejoignent, dans le monde de l'Imagination transcendantale, le Moi divin qui est Tout, et son Ombre manifestée dans le mystique. L'identité se consomme quand l'Apparition invite le mystique à entrer dans le Temple. Car cette entrée symbolise le dévoilement ultime où la Présence indicible et invisible s'exprime et se montre, non dans le Mystère caché de son Essence, mais dans l'irradiation de ses Noms archétypes, par lesquels Elle se dit elle-même à elle-même, et Se connaît elle-même.

Au delà de toute détermination, et cependant **en** toute détermination, qui n'a d'existence réelle qu'en cet au delà d'elle-même... L'ascension progressive des actes d'abolition (**fanā**) **pour** la pérennisation (**baqā'**) que décrit Muḥyi al-Dīn serait, en tant qu'expérience, à comparer encore, et de très près, aux affirmations les plus

extrêmes de Meister Eckhart. L'animation de la foi monothéiste ici et là en soulignerait je crois certaines convergences plus décisives que celles, pourtant remarquables, dégagées par Rudolf Otto entre Eckhart et Çankara (34). Certes, les divergences ne sont pas moins réelles entre Eckhart et Ibn 'Arabi, et l'expérience mystique de l'un et de l'autre garde sa spécificité. Mais ces divergences ne sont-elles point liées avant tout aux points de repère, là chrétiens, ici musulmans, qui focalisent l'expérience; et par ailleurs à la riche intuition poétique, maîtresse du monde des Symboles et de la puissance imaginative, qui est celle d'Ibn 'Arabi ?

Dieu absolument inacessible en son Mystère caché, Dieu seul Etre et seul Agent ... Le mystique n'entrera pas dans l'enceinte scellée du **lāhūt,** devant laquelle s'arrêta le Prophète Muḥammad en son **mi'raj** («ascension»). Mais c'est en poussant à leur pointe extrême ces affirmations de la tradition musulmane qu'Ibn 'Arabi leur répond par sa vision du monde qui est Dieu-manifesté, et sans lequel Dieu ne pourrait s'exprimer à Lui-même, monde à la fois des formes sensibles et des archétypes, En conséquence, l'expérience d'identité qu'est ici le **tawḥid** vécu ne s'isolera pas dans l'Inommé ineffable et inatteignable, mais se réalisera en chaque saisie du monde des formes, à laquelle répond chaque fois la projection créatrice du monde des archétypes.

C'est que Muḥyi al-Din Ibn 'Arabi a doté la pensée arabo-musulmane de l'un des plus splendides monuments que connaisse la culture universelle, - en l'honneur de cette expérience d'identité (sans qualification) de soi à Soi, qu'il appelle **ṣūrat Allāh** Forme de Dieu. Cette identité vécue est l'une des secrètes aspirations de l'«esprit en sa condition charnelle» (35). C'est l'un des souffles inspirateurs des Upanishads. Et c'est la triple rencontre de sa foi et tradition musulmanes, de la rigueur, parfois de la rigidité de sa construction intellectuelle, et de la force évocatrice de sa vision de poète, qui donna à Muḥyi al-Din ce puissant apparat conceptuel, et cette étonnante créativité imaginative qui n'appartiennent qu'à lui.

NOTES

(1) **'Ālam al-khayāl** ou **ḥaḍrat al-khayāl.** Voir par exemple **al-Futūḥāt al-makkiyya,** éd. du Caire 1293 H., II, p. 410-411; ou **Fuṣūṣ al Ḥikam,** éd. du Caire 1365 H.-1946, I, p. 85.

(2) **El Islam cristianizado, Estudio del « Sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia,** Editorial Plutarco, Madrid 1931.

(3) P. 262-263.

(4) University Press, Cambridge 1939.

(5) Voir le résumé qu'en a donné le P.G.C. Anawati dans G.C. Anawati et Louis Gardet, **Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques,** éd. Vrin, Paris 1961, p. 58-60.

(6) P. 129-136.

(7) **L'Imagination créatrice dans le ṣoûfisme d'Ibn 'Arabi,** éd. Flammarion, Paris 1958.

(8) Voir par exemple: Louis Massignon, **Essai sur les Origines du lexique technique de la Mystique musulmane,** 2° éd. Vrin, Paris 1954, p. 103 («addenda» au chap. 11); encore, **Passion d'al- Hallāj,** éd. Geuthner, Paris 1922, p. 789 et note 3, etc.

(9) L'«Imaginatrice», propose M. Corbin, pour la mieux distinguer de **wahm,** la «fantaisie», l'illusion. Cf. **op. cit., passim.** Voitr le texte déjà cité des **Fuṣuṣ,** I,p. 85.

(10) **L'Imagination créatrice,** p. 112.

(11) Voir texte arabe des poèmes, traduction anglaise des poèmes et d'extraits du commentaire, éd. par R.A. Nicholson, Royal Asiatic Society, London 1911. (Edition complète du Commentaire, Beyrouth 1312 H.) .

(12) Cf. **Fuṣūṣ,** I, p. 48-49.

(13) Ainsi : «Quand Nous voulons une chose, Notre unique Parole à son sujet est «sois !» **(kun)** et elle est», **Qur'ān,** 16,40. Cf. **id.,** 2,117; 3,47 et 59; 6,72; 19,35; 36,82; 40,68.

(14) Cf. **Futūḥāt,** II, p. 437.

(15) Cf. **Fuṣūṣ,** I, p. 49-50.

(16) **Id.,** I, p. 101.

(17) **Id.,** I, p. 105.

(18) Le terme «mystique» doit se prendre ici analogiquement, selon deux plans d'expérience vécue.

(19) Cf. Louis Massignon, **Passion d'al-Hallāj,** p. 380-384, 793, 927 et réf. (également, **Lexique technique,** p. 315).- On sait par ailleurs la haute sainteté reconnue à Hallāj par Ibn 'Arabi, cf. **Passion d'al-Hallāj,** p. 378-380 et réf.

(20) Cf. **Futūḥāt,** IV, 13. Louis Massignon **(Lexique technique,** p. 276) met en doute cette consonance Bisṭāmi-Ibn 'Arabi, affirmée cependant par le second.

(21) **Op. cit.,** p. 112.

(22) **Fuṣūṣ,** I, p. 121 (trad. H. Corbin, **op. cit.,** p. 147).

(23) **The Mystical Philosophy,** p. 144-145.

(24) **Futūḥāt,** II, p. 676-677.

(25) Voir la très éclairant parallèle et les différenciations proposés par Louis Massignon entre les **Yoga-sūtra** de Patanjali

et certaines expériences sufies, **Lexique technique,** p. 90-98.- Pour les étapes 3 (et 6) du **fanā' 'an... bi...** ici résumeés, cf. les trois étapes du yoga notées par L. Massignon, **id...,** p. 92-93.

(26) Ainsi, **Fuṣūṣ,** I, p. 121.

(27) **Ed. cit.,** 19.

(28) **Fuṣūṣ, ibid.**; cf. Corbin, **op. cit.,** p. 147.

(29) Cf. **Futūḥāt,** I, p. 174; III, p. 175.

(30) **Tarjumān al-ashwāq, ibid:**

(31) Le Qur'an est le fleuve où s'alimentent les trois rivières de l'Evangile, de la Torah et des Psaumes, **Futūḥāt,** I, p. 345-346.

(32) «L'âme ne va pas à un être différent d'elle, mais elle rentre en elle-même, et elle n'est alors en nulle autre chose qu'en elle-même (...). Si l'on se voit soi-même devenir Lui, on se tient pour une image de Lui; partant de Lui, l'on progresse comme une image jusqu' à son modèle, et l'on arrive à la fin du voyage» (**Ennéades,** VI, 9, 11, trad. Emile Bréhier).

(33) Cf. les analyses de Henry Corbin, **op. cit.,** p. 278 et note 331.

(34) Rudolf Otto, **West-Ostliche Mystik: Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung** (traduit en français par J. Gouillard sous le titre **Mystique d'Orient et Mystique d'occident,** éd. Payot, Paris 1951).

(35) Expression de Jacques Maritain. Voir **Quatre Essais sur l'Esprit en sa condition charnelle,** éd. Alsatia, Paris 1956 (2° éd.), chapitre IV.

الباب الثالث



الفصل الثاني عشر

الطَّرِيقَةُ الأُكْبَرِيَّة

للدكتور أبو الوفا التفتازاني

تمهيد — لماذا سُميتْ طريقة ابن عربى بالأكبرية — شيوخها وأسانيدها — هل هى فرع من الطريقة القادريّة — منهجها وغايتها — أصولها العامة وآدابها — السلوك والسفر — ضرورة الشيخ للمُريد — العزلة والخلوة — الصمت والجوع والسهر — الذكر — أثر الرياضيات العملية فى نفسية السالك — مكانة ابن عربى كشيخ للطريقة الأكبرية — أتباع الأكبرية — لماذا لم تنتشر الطريقة الأكبرية انتشاراً واسعاً .

***

١ — تمهيد :

كان محيى الدين بن عربى الملقّب بالشيخ الأكبر (٥٦٠ هـ — ٦٣٨ هـ) من أعظم الشخصيات ، وقد أثر فيمن جاء بعده من صوفية الإسلام تأثيراً واضحاً ، لا فى مجال المذاهب النظرية للتصرف المصطبغ بالصبغة الفلسفية فحسب ، بل وفى مجال السلوك العملى وقواعد التّربية الصوفية .

كان ابن عربى صاحب مذهب فى وحدة الوجود ، استقى عناصره من مصادر مختلفة ، وأفاض الكلام عنه فى مصنفاته الكثيرة ، وبانتشار هذه المصنفات بين أيدى معاصريه ، ثارت ضجة عنيفة حول عقيدته ، واعتبره البعض قطباً عظيماً من أقطاب التصوف ، وأساء الظن بعقيدته آخرون

وألفت الكتب والرسائل فى الهجوم عليه أو الدفاع عنه ، فكان هذا من أسباب ذيوع صيته فى العالم الإسلامى ذيوعاً غير عادى فى حياته وبعد مماته .

وقد استطاعت شخصيته الفذة أن تجذب إليه عدداً من التلاميذ المعجبين به والذين أخذوا عنه ، فتألفت منهم طريقة صوفية هى التى عرفت فيما بعد باسم « الطريقة الأكبريّة » ، والظاهر أن ابن عربى قد أراد — خصوصاً بعد ارتحاله إلى المشرق — أن يكوّن لنفسه طريقة منظمة لها قواعدها فى السلوك ليضمنَ نشر مذهبه بشكل منظم ، مقتدياً فى ذلك بمنْ تقدمه من شيوخ التصوف من أصحاب الطرق فى المشرق ، كالشيخ عبد القادر الجيلانى مؤسس الطريقة القادريّة ، والمتوفى سنة ٥٦١ هـ ، والشيخ أحمد الرفاعى مؤسس الطريقة الرفاعيّة ، والمتوفى سنة ٥٧٠ هـ ، إذ لم يكنْ نظام الطرق الصوفية أو التصوف الجماعى معروفاً تماماً فى الأندلس فى عصر ابن عربى وما قبله .

وقد بسط لنا ابن عربى قواعد طريقته الصوفية فى رسائل خاصة ألّفها لهذا الغرض ، كما عرض لها فى مؤلفات أخرى له كالفتوحات المكيّة . أما المادة التى يمكن أن يجدها الباحث عن أسانيد هذه الطريقة ، والذين انتموا إليها ، وعلاقتها بغيرها من الطرق الصوفية الأخرى ، ومدى انتشارها فى العالم الإسلامى بعد وفاة صاحبها ، فقليلة للغاية ، ومتعارضة ، ومبعثرة فى بطون كتب ورسائل أكثرها لصوفية متأخرين ، وبعضها مخطوط .

وفى هذا البحث محاولة لإلقاء بعض الأضواء على الطريقة الأكبرية من حيث نشأتها وتسميتها بهذا الاسم ، وشيوخ مؤسسها ، وسندها ، وآدابها فى السلوك العملى التى تتمثل فى إعطاء العهود ولبس الخرقة ، وعلاقة المُريد بالشيخ ، والعزلة والخلوة والجوع والسهر والصمت والذكر ، وأثر ذلك كله فى نفسيّة المريد السالك ، ومكانة شيخها ، وأتباعه منذ وفاته إلى منتصف القرن الرابع عشر الهجرى ، كما سنوضح لماذا لم تنتشر الطريقة الأكبرية انتشاراً واسعاً ، ولماذا كانت حظ أفراد معدودين .

وليس من شك فى أن إلقاء الأضواء على طريقة ابن عربى من الأهمية بمكان فى فهم مذهبه الصوفى ، فإن الرياضيات العملية عند ابن عربى أو عند غيره من الصوفية ، كرياضة النفس من الناحية الأخلاقية ، والعزلة والخلوة وما تستتبعه من جوع وسهر وصمت ، والذكر على اختلاف صوره ؛ هى الإطار الذى تتم بداخله التفاعلات الوجدانية التى يعبر عنها الصوفى فيما بعد تعبيراً فى شكل نظريات ذوقية . فمن المفيد كثيراً فى دراسة النظريات الصوفية أن نسأل دائماً هذا السؤال : ما هى الظروف النفسية التى كانت تحيط بالصوفى حين كان يعبر عن نظريته فى هذه المسألة أو تلك ؟

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن الإبانة عن تاريخ الطريقة ، وكيفية انتقالها إلينا عبر القرون حتى القرن الحالى ، لمما يعطينا صورة لمكانة الرجل ، ومبلغ حيوية آرائه فى التصوف ، فليست مكانة المفكر راجعة إلى ما تتضمنه كتبه من آراء نظرية جامدة ، بقدر ما هى راجعة إلى أن عدداً من الناس يعجبون بها ويسيرون على هديها فى حياتهم الروحية . وابن عربى من هذه الناحية يعتبر أحد الصوفية القلائل الذين غيروا بقوة شخصيتهم وفاعلية آرائهم من مجرى الحياة الروحية العملية فى الإسلام .

٢ — لماذا سميت طريقة ابن عربى بالأكبرية :

لقب ابن عربى — لعظم مكانته فى التصوف — بالشيخ الأكبر ، وأغلب الظن أنه لقب بهذا اللقب من جانب أتباعه(١) الذين أعجبوا بشخصيته . ولكن بعض المتأخرين من الصوفية مثل الشيخ مصطفى كمال الدين البكرى أحد كبار شيوخ الخلوتية بمصر والمتوفى سنة ١٦٢ هـ (٢) ، يذكر فى كتابه

---

(١) قارن : Weir (T.H.) : Art. « Ibn 'Arabi, Encyclopedia of Islam, Brill 1927.

(٢) الجبرتى : عجائب الآثار ، بولاق ١٢٨٧ هـ ، جـ ١ ، ص ١٦٦ .

« السيوف الحداد فى أعناق أهل الزندقة والإلحاد » أن الذى سماه بالشيخ الأكبر هو أستاذه أبو مدين الغوث التلمسانى(١) المتوفى سنة ٥٩٤ هـ .

ويطلق عليه مصطفى كمال الدين البكرى أيضاً اسم « الأكبرى »(٢) ، وأحياناً « الإمام الأكبرى »(٣) .

مهما يكن من شىء فقد عرف ابن عربى بالشيخ الأكبر . ومن هنا سميت طريقته بالأكبرية . وأنت تجد هذه التسمية شائعة عند بعض المتأخرين من أصحاب الطرق مثل أحمد الخالدى النقشبندى الطرابلسى . ابن سليمان ، فى رسالته القصيرة المعنونة « النور المُظْهَر فى طريقة سيدى الشيخ الأكبر »(٥) وتلميذه أحمد ضياء الدين الكمشخانوى النقشبندى فى كتابه « جامع الأصول »(٦) ، والشيخ يسن بن إبراهيم السنهوتى الشافعى النقشبندى أحد صوفية هذا القرن فى كتابه « الأنوار القدسية فى مناقب السادة النقشبندية(٦) » ، والشيخ محمد رجب حلمى أحد أحفاد ابن عربى ، كما يذكر عن نفسه ، فى كتابه « البرهان الأزهر فى مناقب الشيخ الأكبر »(٧) ، والشيخ عبد الحى

---

(١) يوسف بن إسماعيل النبهانى : جامع كرامات الأولياء ، القاهرة (بدون تاريخ) ، جـ ١ ، ص ١١٩ .

(٢) مصطفى كمال الدين البكرى : شرح ورد سحر ، نسخة خطية محفوظة بمكتبتنا بخط الشيخ إسماعيل البلوى الأزهرى سنة ١١٧٩ هـ . الجزء الأول ، ورقة ١٢٩٣ أ .

(٣) شرح ورد سحر ، جـ ١ ، ورقة ٣٠٤ أ .

(٤) أحمد بن سليمان الخالدى النقشبندى الأكبرى : النور المظهر فى طريقة سيدى الشيخ الأكبر ، القاهرة ، طبع حجر ، دار الطباعة العامرة ، ١٣٦٨ هـ ، ص ٣ .

(٥) أحمد ضياء الدين الكمشخانوى النقشبندى : جامع الأصول فى الأولياء وأنواعهم وأوصافهم ، وأصول كل طريق ومهمات المريد وشروط الشيخ وكلمات الصوفية ، واصطلاحهم وأنواع التصوف ومقاماتهم ، القاهرة ١٣٣١ هـ ، ص ٢ .

(٦) يس بن إبراهيم السنهوتى الشافعى النقشبندى : الأنوار القدسية فى مناقب السادة النقشبندية ، مطبعة السعادة بالقاهرة ، ١٣٤٤ هـ ، ص ٣٦٧ .

(٧) محمد رجب حلمى : البرهان الأزهر فى مناقب الشيخ الأكبر ، مطبعة السعادة بالقاهرة ، ١٣٢٦ هـ ، ص ٧ .

الكتانى فى « فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعـــاجم والمشيخات والمسلسلات »(١) ، نقلا عن « عقود الأسانيد » لأبى عبد الله محمد أمين السفرجلانى الدمشقى ، والسيد محمد توفيق البكرى شيخ مشايخ الطرق الصوفية فى كتابه « بيت الصديق(٢) » .

وقد ذكر المستشرق الفرنسى ماسينيون أن لهذه الطريقة المعروفة بالأكبرية إسما آخر هو « الحاتمية(٣) » ، فقد كان ابن عربى معروفاً أيضاً باسم الحاتمى لأنه فيما يذكر مترجموه ينتهى نسبه إلى حاتم طيىء(٤) ، وعرفت طريقة ابن عربى فى بعض الأحيان باسم « العربية »(٥) ، ولكن يبدو أن تسميتها بالأكبرية هو الأكثر شيوعاً بين أصحاب الطرق .

٣ — شيوخها وأسانيدها :

لم يتلق ابن عربى طريقة الصوفية إبان نشأته بالأندلس على النحو الذى كان يتلقاها عليه المشارقة من أرباب الطرق ، أعنى أن يتلقاها عن شيخ واحد صاحب طريقة معروفة ، له أتباع ومريدون يحيون فى الرباطات والزوايا حياة جماعية وفق نظم خاصة ، وإنما استفاد من عديد من شيوخ التصوف المعاصرين له فى الأندلس والمغرب ، عددهم كما يذكر ابن عربى نفسه خمسة وخمسون شيخاً ، وقد ترجم لهم فى رسالة له تعرف بالدرة الفاخرة . وقد ذكر المستشرق آسين بلاثيوس أن هؤلاء الشيوخ كانت لهم منازع صوفية متعددة كل التعدد ، وأن ابن عربى لم يتَنَسَّ أن يذكر لنا الشارة المميزة لكل

---

(١) عبد الحى الكتانى : فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات ، فاس ١٣٤٧ هـ ، جـ ٢ ، ص ٢٤٢

(٢) محمد توفيق البكرى : بيت الصديق ، القاهرة ، مطبعة المؤيد ١٣٢٣هـ ، ص ٣٨٢ .

(٣) Massignon (L.) : Art. « Tarika », Encyclopedia of Islam.

(٤) انظر مثلا : الذهبى : ميزان الاعتدال ، القاهرة ١٣٣٥ هـ ، جـ ٣ ، ص ١٠٨

(٩٧١) ؛ الكتانى : فهرس الفهارس ، جـ ١ ، ص ٢٣٣ .

(٥) ابن كثير : البداية والنهاية (مطبعة السعادة) ، جـ ١٤ ، ص ٤٩ — ٥٠ .

منهم ، وهى بدورها تتميز عن طريقة ابن عربى نفسه ، كما لم تكن بين هؤلاء الشيوخ رابطة إلا فى ممارسة نفس النوع من المجاهدات الصوفية ، ولم يكن لهم علامة مظهرية مميزة فى ملبسهم ، ولا قاعدة مكتوبة أو نظام إدارى كما كان الشأن عند الصوفية المسلمين المشارقة (١) .

ولعل من أبرز أولئك الشيوخ الذين انتسب إليهم ابن عربى الشيخ أبو مدين الغوث التلمسانى المتوفى سنة ٥٩٤ هـ (٢) ، وهو يشير إليه كثيراً على أنه شيخه ، ويصفه بأنه من أكابر العارفين ، وأنه كان يعتقد فيه على بصيرة(٣) ، وقد ذكر محمد رجب حلمى فى « البرهان الأزهر » عن أخذ ابن عربى عن أبى مدين وغيره ما نصه : « وأخذ العلوم الباطنة عن حضرة العارف الشيخ أبى مدين المغربى . وجمال الدين يونس بن يحيى القصار ، وأبى عبد الله التميمى ، وأبى الحسن بن جامع » (٤) .

وكذلك تأثر ابن عربى بالاتجاهات الفلسفية الصوفية التى ظهرت فى الأندلس قبل عصره ، فهو قد تأثر بابن مسرة (٢٦٩ هـ — ٣٨١ هـ) الذى أثرت تعاليمه فى جميع الصوفية الأندلسيين الذين مزجوا التصوف بالفلسفة (٥) ،

---

(١) آسين بلاثيوس : ابن عربى ، حياته ومذهبه ، ترجمه عن الأسبانية الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٦٥ م ، ص ٦١ — ٦٢ ، ١٢٣ — ١٢٤ .

(٢) انظر ترجمته فى الطبقات الكبرى للشعرانى ، القاهرة ١٣٤٣ هـ (١٩٢٥ م) ، جـ ١ ، ص ١٣٣ — ١٣٥ — وانظر أيضا :

Bargès : Vie du célèbre marabout Abou-Median, Paris 1884.

(٣) ابن عربى : الفتوحات المكية ، بولاق ١٢٩٣ هـ ، جـ ٤ ، ص ٦٤٦ .

(٤) البرهان الأزهر ، ص ٦

(٥) انظر عن ابن مسرة وآرائه : **Miguel Asin Palacios : Ibn Masarra y su escuela, citado segun « Obras Escogidas », Madrid 1946, I, pp. 1-216.**

وقد تناول بلاثيوس فى بحثه هذا الفكر الإسلامى فى المشرق ثم فى المغرب فى القرون الثلاثة الأولى من الإسلام ، وتحدث فيه بعد ذلك عن حياة ابن مسرة ونظريته الأنباذوقلية المنحولة (Pseudo-empedocleo) ، وعن آرائه المختلفة فى النفس والعقل والصدور ، وعن آرائه الميتافيزيقية والكلامية ، ثم يعقب ذلك دراسة مدرسته ، وأثر أفكاره على المتأخرين من مفكرى الأندلس ، وعلى الأخص ابن عربى .

وقد ظهر لابن مسرة فى أسبانيا تلاميذ كثيرون اعتنقوا آراءه على مر العصور ، وكان لمدرسته أنباع فى القرن الرابع الهجرى فى عصر ابن حزم ، منهم اسماعيل الرعينى ، ويبدو أن أثر هذه المدرسة قد انتقل إلى ألمريه (Almeria) ، وفعل فعله فى صوفيتها فى القرن الخامس الهجرى على نحو مايشير إليه بلاثيوس ، وأصبحت ألمرية مركزاً هاماً من مراكز الصوفية القائلين بوحدة الوجود بتأثير من آراء ابن مسرة ، فظهر فيها محمد بن عيسى الألبيرى الصوفى ، وأبو العباس بن العريف الذى أنشأ طريقةً جديدةً متأثرة بالنزعة الثيوزوفية التى نجدها عند مدرسة ابن مسرة ، وكان له تلاميذ كثيرون نشروا طريقته فى بلاد أخرى من الأندلس ، منهم أبوبكر الميورقى ، وابن برّجان فى إشبيلية ، وهو أستاذ ابن عربى ، وابن قَسَىّ فى نواحى الجوف(١) (وابن قسى هذا هو الذى قاد المريدين فى ثورتهم على المرابطين) .

وقد تأثر ابن عربى كذلك برسالة القشيرى ومصنفات الغزالى ، وصرح بأنه أفاد من « الرسالة القشيرية » فى بدء سلوكه الطريق(٢) .

مما سبق يتبين لنا أن ابن عربى لم يقتصر على شيخ واحد من شيوخ التصوف ليأخذ عنه ، وإنما أخذ عن عديدٍ من الشيوخ ، وتأثر بكثيرٍ من الاتجاهات الصوفية المتباينة ، سواء أكانت للمغاربة أم للمشارقة .

ولعل سلوك ابن عربى طريق الصوفيّة على هذا النحو هو الذى جعله لا يعتد ، فى بداية الأمر ، بلبس الخرقة من يد شيخ معين . والخرقة عند الصوفية من أصحاب الطرق هى ما يلبسه المريد من يد شيخه الذى يدخل فى إرادته ويتوب على يده ، كلباس معين أو قلنسوة أو نحو ذلك ، ولهم فى إلباس المريد الخرقة فلسفة معينة منها وصول بركة الشيخ إلى مريده ، وسريان

---

(١) Ibn Masarra y su escuela, p. 140 et suiv.

(٢) بلاثيوس : ابن عربى ، حياته ومذهبه ، ص ١٠٥

باطنه إليه(١) .

فلما وصل إلى المشرق واتصل ببعض شيوخه ، ولبس خرقة الصوفية متصلة بالسند إلى شيخ الشيوخ صدر الدين محمد بن حمويه(٢) ، ثم إلى الخضر(٣) ، قال بلبس الخرقة وتعيين السند ، وامتدح ذلك ، وهو يشير

---

(١) انظر فى الخرقة : جامع الأصول ، ص ٥٩ ، وعوارف المعارف للسهروردى البغدادى ، بهامش إحياء علوم الدين للغزالى ، القاهرة ١٣٣٤ هـ ، جـ ٢ ، ص ٣٧ ، وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ، مادة « التصوف » .

(٢) هو الشيخ صدر الدين محمد بن حمويه ، المتوفى سنة ٦١٧ هـ ، قدم من دمشق إلى القاهرة وولى مشيخة خانقاه سعيد السعداء ، وهى الخانقاه التى أنشأها السلطان صلاح الدين الأيوبى فى سنة ٥٦٩ هـ ، والتى عرفت أيضا بدويرة الصوفية ، ونعت شيخها بـ « شيخ الشيوخ » ، وكان سكانها من الصوفية يعرفون بالعلم والصلاح ، وترجى بركتهم ، ثم انتقلت مشيختها فى مدة السلطان الكامل إلى أولاد صدر الدين بن حمويه مع ما كان لهم من الوزارة والإمارة وتدبير الجيوش وتقدمة العساكر (خطط المقريزى القاهرة ١٣٢٦ هـ ، جـ ٣ ،ص ٥٣ ، جـ ٤ ، ص ٢٧٣) . وتلقى ابن عربى خرقة التصوف متصلة بالسند إلى ابن حمويه على هذا النحو له مغزاة ، فقد كانت مشيخة خانقاه سعيد السعداء فى ذلك العصر بمثابة مشيخة الطرق الصوفية الآن إذ أنها كانت أول تنظيم رئاسى رسمى للطرق الصوفية فى الإسلام ، وكان لشيخها شبه تقدم على على غيره من مشايخ الصوفية فى عصره .

(٣) اختلف بشأن الخضر اختلافا بينا ، وأكثر المفسرين للقرآن يذهبون إلى أنه هو المشار إليه فى سورة الكهف فى قوله تعالى حاكياً عن موسى : « فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما » . واختلف فى كونه نبيا (انظر تفسير الفخر الرازى جـ ٥ ، ص ٥٠١ ومابعدها) . واختلف أيضا فى تفسير قوله تعالى : « وآتيناه رحمة من عندنا » ،فقيل هى الوحى ، أو النبوة ، أو العلم ، أوطول الحياة (تفسير النسفى ، القاهرة ١٣٤٤ هـ ، جـ ٣ ص ١٥ — ١٦)، والصوفية ومنهم ابن عربى يؤمنون بأنه على قيد الحياة ، ويزعمون لقاءه والأخذ عنه (الفتوحات المكية ، جـ ١ ، ص ٢٤١ ؛ جـ ٣ ص ٤٤٢) وانظر كلاماً مطولا عنه لا بن عطاء الله السكندرى فى لطائف المنن ، ص ٤٧ وما بعدها ، وأيضا جامع الأصول للكمشخانوى ، ص ٥٩ .وانظر أيضاً : Wensinck : Art. « Al Khadir », Encyclopedia of Islam. أما الأخبار النقلية الواردة عن الخضر فليس فيها شيء مما يردده الصوفية من أنه على قيد الحياة (قارن صحيح مسلم : باب فى فضائل الخضر عليه السلام، القاهرة ١٣٣٢ هـ ، جـ ٧ ،ص١٠٣— ١٠٨) . ويقول الكمشخانوى : « وأما كون الخضر عليه السلام شخصاً إنسانياً باقياً من زمان

إلى هذا قائلا : « واجتمع به (أى بالخضر) رجل من شيوخنا . وهو عبد الله ابن جامع ، من أصحاب على المتوكل . وأبى عبد الله قضيب البان . كان يسكن بالمقلى خارج الموصل فى بستان له ، وكان الخضر قد ألبسه الخرقة بحضور قضيب البان ، وألبسنيها الشيخ بالموضع الذى ألبسه فيه الخضر فى بستانه ، وبصورة الحال التى جرت له معه فى إلباسه إياها . وقد كنت لبست خرقة الخضر بطريق أبعد من هذا من يد صاحبنا تقى الدين عبد الرحمن ابن على بن ميمون بن آب النوروزى ، ولبسها هو من يد صدر الدين شيخ الشيوخ بالديار المصرية ، وهو محمد بن حمويه ، وكان جده قد لبسها من من يد الخضر عليه السلام . ومن ذلك الوقت قلت بلباس الخرقة . وألبستها الناس لما رأيت الخضر قد اعتبرها . وكنت قبل ذلك لا أقول بالخرقة المعروفة الآن ، فإن الخرقة عندنا عبارة عن الصحبة والأدب والتخلق . ولهذا لايوجد لباسها متصلاً برسول الله صلى الله عليه وسلم . ولكن يوجد صحبةً وأدباً ، وهو المعبر عنه بلباس التقوى ، فجرت عادة القوم أصحاب الأحوال إذا رأوا واحداً من أصحابهم عنده نقص فى أمر ما . وأرادوا أن يكملوا له حاله . اتحد به هذا الشيخ . فإذا اتحد به . أخذ ذلك الثوب الذى عليه فى ذلك الحال . ونزعه وأفرغه على الرجل الذى يريد تكملة حاله ويضمه ، فيسرى فيه ذلك الحال . فيكمل له ذلك الأمر . فذلك هو اللباس المعروف عندنا . والمنقول عن المحققين من شيوخنا (١) » .

يتبين من كلام ابن عربى هذا . أن لطريقته سندين هما على النحو التالى :

(١) ابن عربى ، عن عبد الله بن جامع ، عن الخضر .

(٢) ابن عربى ، عن تقى الدين عبد الرحمن بن على بن ميمون بن آب النوروزى ، عن شيخ الشيوخ صدر الدين محمد بن حمويه ، عن جده ،

= موسى عليه السلام إلى هذا العهد، أوروحانياً يتمثل بصورته، فلم يرشد إليه نقل وغير محقق عقلا .. هذا عند العامة ، وأما عند المحققين فوجوده ثابت « جامع الأصول ، ص ٥٩ .

(١) الفتوحات المكية ، جـ ١ ، ص ٢٤٢ — ٢٤٣ .

عن الخضر . ولكن ابن عربى يذكر أنه لبس الخرقة من الخضر مباشرة . يقول الشعرانى نقلا عن ابن عربى « وقال(ابن عربى) فى الباب الخامس والعشرين : كنت لا أقول بلباس الخرقة التى يقول بها الصوفية حتى لبستها من يد الخضر عليه السلام تجاه باب الكعبة . قلت (أى الشعرانى) : ذكر الحافظ بن حجر أن حديث لبس الخرقة متصل ، ورواته ثقات ، كما وضحت ذلك فى مختصر الفتوحات »(١) .

وقد ذكر بعض المتأخرين أخذه مباشرة عن الخضر أيضاً ، فيقول أحمد ابن سليمان النقشبندى مانصه : « ألفت هذه الرسالة فى طريقته العلية الأكبرية التى تلقاها عن حضرة الخضر ذى النفس الزكية ، فقد ذكر رضى الله عنه أنه لبس خرقة الطريق من يد أبى العباس الخضر عليه السلام ، تجاه الحجر لأسود الشريف ، فأخذ عليه العهد بالتسليم لمقامات الشيوخ أهل التصريف ؛ قال الشيخ الأكرم (ابن عربى) : وكان عندى توقف فى اتصال سند الخرقة حتى أعلمنى الخضر أنه لبسهامن يد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة المشرفة منبع الفيض الأتم » (٢) .

ويقول محمد رجب حلمى : « ولا شك أن مؤلفاته ، كفصوص الحكم والفتوحات ، مما يشهد بعلو فضله وعرفانه واجتماعه بالخضر عليه السلام ، ومصاحبته له ، وأخذه عنه الخرقة ، ووقوع أمور خوارق العادة هى معلومة عند أرباب العرفان (٣) » .

ويذكر محمد رجب حلمى أيضاً ما نصه: « يقول اليافعى اليمنى : ولبس الخرقة من الخضر عليه السلام، ولبس هذه الخرقة المعروفة من يدى أبى الحسن على بن عبد الله بن جامع ببستان بالمقلى خارج موصل سنة إحدى وستمائة ،

---

(١) الشعرانى : الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر ، بهامش اليواقيت والجواهر ، القاهرة ١٣٠٥ هـ ، ص ١١ .

(٢) النور المظهر ، ص ٢ - ٣ .

(٣) البرهان الأزهر ، ص ٦ .

ولبسها ابن جامع من الخضر ، وقال رضى الله عنه : صاحبت الخضر وتأدبت به وأخذت عنه وصية أوصانيها شفاها ، منها التسليم لمقالات الشيوخ ، وغير ذلك(١) » .

ونحن نخلص من الشواهد السابقة إلى أن ابن عربى نفسه ، والمتأخرين من أتباع طريقته المعروفة بالأكبرية ، كانوا يعتبرون أعلى أسانيد طريقتهم كما يلى :

« ابن عربى ، عن الخضر ، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » .

ومعنى ذلك أن ابن عربى قد أخذ عن الرسول بوساطة واحدة هى الخضر .

وابن عربى فيما يذكره فى شأن أخذه عن الرسول بهذا الطريق المختصر ليس بدعاً بين الصوفية من أصحاب الطرق ، فإن الشاذلية أيضاً لم يعتدوا كثيراً بأسانيد شيوخهم الذين أخذوا عنهم ، وذهبوا إلى أبعد مما ذهب إليه ابن عربى ، فقالوا بإمكان الأخذ عن الرسول مباشرة بنوع من الاستمداد الروحى الخاص، فيقول ابن عطاء الله السكندرى عن أبى الحسن الشاذلى ، مؤسس الطريقة الشاذلية المتوفى سنة ٦٥٦ هـ ، مانصه: «قيل للشيخ أبى الحسن (الشاذلى) مَنْ هو شيخك يا سيدى ؟ فقال : كنت أنتسب إلى الشيخ عبد السلام بن مشيش . وأنا الآن لا أنتسب إلى أحد بل أعوم فى عشرة أبحر : خمسة من الآدميين : النبى صلى الله عليه وسلم ، وأبى بكر وعمر ، وعثمان ، وعلى ، وخمسة من الروحانيين : جبريل ، وميكائيل ، وعزرائيل ، وإسرائيل،والروح (٢) » ، وفى موضع آخر يقول ابن عطاء الله السكندرى : « وطريقه (أى طريق أبى الحسن الشاذلى) تنسب إلى الشيخ عبد السلام ابن مشيش ، والشيخ عبد السلام ينسب إلى الشيخ عبد الرحمن المدنى ، ثم واحد عن واحد إلى الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنه . وسمعت

(١) البرهان الأزهر ، ص ٢٢ .
(٢) لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٥ .

شيخنا أبا العباس رضى الله عنه يقول : طريقنا هذه لا تنسب للمشارقة ولا للمغاربة .. وإنما يلزم تعيين المشايخ ، الذين يستند إليهم طريق الانتساب . من كانت طريقه بلبس الخرقة ، فإنها رواية . والرواية تتعين بتعيين رجال سندها . وهذه هداية . وقد يجذب الله العبد إليه فلا يجعل عليه منّة لأستاذ . وقد يجمع شمله برسول الله صلى الله عليه وسلم فيكون آخذاً عنه . وكفى بهذا منة[1] » . وكذلك كان الشيخ عبد الرحيم القناوى . أحد كبار الصوفية بمصر . يقول أيضاً : « أنا لامنّة لأحد علىّ إلا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإذا أراد الله أن يتفضل على عبد يغنيه عن الأستاذين حتى لا يكون له فيهم سلف فعل (٢) ! » .

٤ – هل هى فرع من الطريقة القادرية ؟ :

وقد لفت نظرنا فيما يتعلق بأسانيد الطريقة الأكبرية ما ذكره أوكتاف ديبونت وإكزافييه كوبولانى (٣) ، نقلا عن لشاتلييه فى كتابه « طرق الحجاز » (Confréries du Hedjaz) ، من اندراج الطريقة الأكبرية فى عداد الطوائف القادرية المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلانى . وقد ذكر لشاتلييه ، فيما ذكر عن الطريقة الأكبرية – القادرية ، أنها تأسست فى هندوستان منذ القرن السادس الهجرى بواسطة الشيخ الأكبر محيى الدين ابن عربى الحاتمى ، ثم بين كيف انتشرت بين مسلمى الهند (٤) .

ولكننا نشك فى أن تكون الطريقة الأكبريّة قد عرفت فى الهند فى القرن السادس الهجرى . لأنّ ابن عربى لم يرحل إلى المشرق إلا فى أواخر هذا القرن . وعلى وجه التحديد فى سنة ٥٩٨ هـ (٥) ، ومن الأرجح أن يكون

(١) لطائف المنن ، ص ٥٤ .

(٢) لطائف المنن ، ص ٥٤ .

(٣) Octave Depont et Xavier Coppollani : Les confréries religieuses musulmanes, Alger, 1897, p. 319.

(٤) A. Le Chatelier : Les confréries du Hedjaz, pp. 35-38.

(٥) الترجمة الواردة فى الفتوحات المكية ، جـ ١ ، ص ٣ .

بعض أتباعه هم الذين نشروها فى الهند فى القرن السابع الهجرى .

أما ما يذكره « لشاتلييه » من أن الطريقة الأكبرية فى الهند قد عرفت على أنها فرع من فروع الطريقة القادرية ، فهو أمر مفتقر إلى شواهد موثوق بها . إذ لم يذكر ابن عربى نفسه انتماءه إلى الشيخ عبد القادر الجيلانى . صحيح أنه فى بعض كتبه كالفتوحات(1) يظهر إجلاله وإكباره له . ولكنه لم يذكره كأستاذ له ، يضاف إلى ذلك أن ابن عربى ولد سنة ٥٦٠ (٢) هـ . وتوفى عبد القادر الجيلانى سنة ٥٦١ (٣) هـ ، فلا يعقل أخذه عن الجيلانى .

وقد يقال إن أخذ ابن عربى عن عبد القادر الجيلانى كان بالواسطة . على نحو ما يقول محمد رجب حلمى : « أخذها (أى العلوم الباطنة) بالواسطة من حضرة الغوث سيدنا عبد القادر الجيلانى ، وحصل له (بذلك) الفيوضات الغزيرة والفتوحات الكثيرة »(4) . ولكن محمد رجب حلمى لم يبين لنا تلك الواسطة التى أخذ بها ابن عربى عن عبد القادر الجيلانى .

ولهذا حاولنا تتبع هذه المسألة فى كتب ابن عربى نفسه . فتبين لنا أنه إبان إقامته فى العراق ، عرف شيئاً عن أحوال عبد القادر الجيلانى . وأدرك ذوقاً مكانة أحد تلاميذه وهو الشيخ أبو السعود بن شبل(5) . وإن كان لم يلتق بهذا الأخير ، وفى ذلك يقول : « ويقال إن أبا السعود بن الشبل كان منهم (يقصد من الأقطاب المعروفين بالركبان) ، وما لقيته ولا رأيته . ولكن شممت له رائحة طيبة ونَفَساً عطرياً ، وبلغنى أن عبد القادر الجيلانى رضى الله

---

(١) الفتوحات المكية ، جـ ١ ، ص ٢٦٢ .

(٢) الترجمة الواردة فى الفتوحات المكية ، جـ ١ ، ص ٢ .

(٣) ابن شاكر : فوات الوفيات ، بولاق ١٢٩٩ ، جـ ٢ ، ص ٢ .

(٤) البرهان الأزهر ، ص ٦ .

(٥) عرفنا أن الشيخ أبا السعودبن شبل كان تلميذاً لعبد القادر الجيلانى من نص عثرنا عليه فى كتاب « لطائف المنن » لابن عطاء الله السكندرى (لطائف المنن ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ص ٤٨) ، وهو أيضا يبين معرفة ابن عربى بأبى السعود وأحواله فى السلوك .

عنه كان عدلا قطب وقته .. فالظاهر من حاله أنه كان مأموراً بالتصرف ، فلهذا ظهر عليه التصرف فلهذا ظهر عليه التصرف(١) » .

وكان ابن عربي : يقول إن الشيخ عبد القادر الجيلاني أعطى حال الصدق فكان صاحب ظهور ، والشيخ أبا السعود أعطى مقام الصدق ، فكان نكرة لا تتعرف (٢) .

وكلام ابن عربي عن عبد القادر الجيلاني وتلميذه أبي السعود بن شبل على النحو الذي سبق لا يفيد أخذ ابن عربي الطريقة القادرية بالواسطة كما ذهب إليه محمد رجب حلمي .

لهذا نحن أميل إلى استبعاد القول بأن الطريقة الأكبرية فرع من فروع الطريقة القادرية ، خصوصاً وأن الشيخ أحمد بن سليمان النقشبندي — وهو أكثر أتباع الطريقة الأكبرية من المتأخرين عناية بأسانيدها يقول ما نصه : « واعلم أن الشيخ قدس سره صاحب طريقة بالاستقلال لدى أهل الحقائق كبقية الطرق(٣) » .

٥ — منهجها وغايتها :

الطريق ، لغة ، هو السبيل الذي يطرق بالأرجل ، أي يضرب ، وعنه استعير كل مسلك يسلكه الإنسان في فعل محمود كان أومذموماً(٤) ، ويقال : الطريق والطريقة على سبيل الترادف ، كما يقال الطريقة بمعنى السيرة والحال والمذهب(٥) . وقد ورد اللفظان طريق وطريقة في القرآن بهذه

---

(١) الفتوحات المكية ، جـ ١ ، ص ٢٦٢ .

(٢) نقله السيد محمد رشيد رضا في كتابه « تاريخ الأستاذ الإمام » القاهرة ١٣٥٠ هـ (١٩٣١ م) جـ ١ ، ص ١٠٨ ، وكان الشيخ رشيد يرى مقام الشيخ محمد عبده في التصوف كمقام أبي السعود بن شبل من حيث أن هذا الأخير كان يؤثر إخفاء أحواله في التصوف .

(٣) النور المظهر ، ص ٤ ، وانظر أيضاً جامع الأصول ، ص ٩٢

(٤) الأصفهاني ، مفردات غريب القرآن ، مادة « طرق » .

(٥) أقرب الموارد للشرتوني ، مادتا : « الطريق » ، « الطريقة » .

المعانى (انظر على سبيل المثال : الأحقاف ، ٣٠ – النساء ، ١٦٨ – الجن ، ١٦ – طه ، ٦٣).

ومنذ نشأة التصوف الإسلامى فى أواخر القرن الثانى الهجرى استمرارا لحركة الزهد، نجد اصطلاح الطريقة يتخذ شيئاً فشيئاً مدلولا خاصاً، إذ أصبح يدل على مجموعة العقائد والأخلاق والآداب التى يختص بها طائفة الصوفية . وكانت طريقة الصوفية ، عندئذ مقابلة لطريقة أرباب العقل والفكر . على اعتبار أن الأولى ذوْق ، والثانية برهان . وكانت كلمة طريقة تطلق أحيانا على منهج الإرشاد النفسى والخلقى الذى يربى به الشيخ مريده (١) .

وابن عربى فى فهمه لمعنى الطريقة متابع لمَنْ تقدمه من الصوفية ، فهو يرى أن طريقة الصوفية قائمة على أساس الذوق ، لا الدليل والبرهان ، وفى ذلك يقول فى كتابه « التدبيرات الإلهية » ناصحاً مريده ما نصه : « فإنْ يعرض لك أيها الأخ المسترشد منْ يُنفّركَ عن الطريق ، فيقول لك : طالبهم بالدليل والبرهان ، يعنى أهل هذه الطريقة فيما يتكلمون به من الأسرار الإلهية ، فاعرضْ عنه ، وقُلْ له مجاوباً : ما الدليل على حلاوة العسل ؟ .. فلابد أن يقول لك : هذا علم لا يحصل إلا بالذوق ، فلا يدخل تحت حد ، ولا يقوم عليه دليل . فقل له : هذا مثل ذاك (٢) » .

وفى رسالة أرسلها ابن عربى إلى الإمام فخر الدين الرازى مبيناً له فيها الفرق بين طريقة الصوفية فى المعرفة وطريقة غيرهم : « إن الرجل لايكمل فى مقام العلم حتى يكون علمه عن الله عز وجل بلا واسطة من نقل أو شيخ.. فلا علم إلا ماكان عن كشف وشهود ، لا عن فكر وظن »(٢) .

---

(١) انظر مثلا : الرسالة القشيرية فى علم التصوف ، القاهرة ١٣٣٠ هـ ، ص ٢ –٣ ؛ ص ١٨٠ ؛ أبو طالب المكى : قوت القلوب ، القاهرة ١٣٥١ هـ ، جـ ٤ ص ٣ ، ٥ .
التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، مادة « الطريقة » .

(٢) التدبيرات الإلهية ، طبعة نيبرج ، ص ١١٤ – ١١٥ .

(٣) ورد ذكر هذه الرسالة فى الطبقات الكبرى للشعرانى ، جـ١ ص ٥ ، ونشرها عبد العزيز الميمنى الراجكوتى عن نسخة مخطوطة بحيدرآباد ، المطبعة السلفية بمصر عام ١٣٤٤هـ .

ويرى ابن عربى أيضا فى رسالة « الانتصار » أن الكلام فى هذا الطريق إنما هو على الفتح الموهوب اللدنى ، لاعلى النظر والبحث والتفتيش ، وبقدر صفاء القلوب يحصل الوصول ، والصفاء يتفاضل على حسب الطرائق (١) » .

ولما كانت غاية الصوفية هى الحق سبحانه ، كان طريقهم من حيث غايته أشرف الطرق ، وهو الطريق الموصل إلى السعادة يقيناً ، فيقول ابن عربى « واعلم أن هذا الطريق ، أعنى طريق الله ، الذى هو الصراط المستقيم ، هو أجل الطرق وأسناها ، لأن الطرق تتشرف وتتضع بحسب غايتها، ولما كان هذا الطريق غايته الحق سبحانه ، والحق أشرف الموجودات وأعز المعلومات، لا إله إلا هو ، كان الطريق إليه أشرف الطرق وأفضلها ، والدال عليه سيد الأدلاء وأكملهم وأعظمهم ، والسالك عليه أسعد السالكين . وأنجاهم ، فينبغى للعاقل ألا يسلك من الطرق سواه لارتباطه بسعادة الأبدية(٢) » .

٦ ـ أصولها العامة وآدابها :

وقد بين ابن عربى أصول طريقته العامة وآدابها العملية ، فى مصنفات خاصة أفردها لهذا الغرض . وهى التى سار على نهجها أتباعه فى عصره وبعد عصره . والتى كونت تراث طريقته الأكبرية ، فيقول الكمشخانوى : « وأما الأكبرية (يعنى : مِنْ مِمَّ تؤخذ آدابها) ، ففى الفتوحات المكية والحلية والتدبيرات وحوض الحياة والمناقب والفصوص(٣) » .

ونحن إذا نظرنا إلى الطريقة الأكبرية وجدنا لها أصولاً عامة تنبنى عليها ، فمبناها أساساً على أربعة أركان هى : الصمت والعزلة والجوع والسهر.

وقد أشار ابن عربى نفسه إلى ذلك قائلا :« والسهر أحد الأربعة أركان التى قام عليها بيت الأبدال ، وهى السهر والجوع والصمت والعزلة » .

(١) رسالة الانتصار ، بمجموعة رسائل ابن عربى ، حيدر آباد ١٣٦٧ هـ ، ص ٣ .

(٢) ابن عربى : الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل طريق الله من الشروط ، ضمن مجموعة التحفة البهية ، القسطنطينية ، ١٣٠٢ هـ ، ٢٢٣ .

(٣) جامع الأصول ، ص ٢ .

« وقد أفردنا لمعرفة هذه الأربعة جزءاً عملناه بالطائف ، وسميناه« حلية الأبدال » ، ونظمناها فى أبيات فى الجزء المذكور ، لسؤال صاحبيّ عبد الله بدر الخادم ، ومحمد بن خالد الصدفى ، وهذه هى الأبيات :

يا من أراد منـــازل الأبـــدال   من غير قصد منه للأعمـــال
لا تطمعن بها فلست من أهلهـــا   إن لم تزاحمهم على الأحـــوال
بيت الولاية قسمت أركانه   ساداتنـــا فيـــه من الأبـــدال
ما بين صمت واعتزال دائم   والجوع والسهر التزيه العالى (١)

وابن عربى ، فيما يذهب إليه بهذا الصدد ، متفق مع من تقدمه من مشايخ الصوفية ، فيذكر السهروردى البغدادى أنه « قد اتفق مشايخ الصوفية على أن بناء أمرهم على أربعة أشياء : قلة الطعام ، وقلة المنام وقلة الكلام ، والاعتزال عن الناس(٢) .

وسلوك الطريقة الأكبرية (٣) ، وقطع عقباتها من أجل الوصول إلى المشاهدة ، لا يتهيأ للسالك لها إلا بأمور منها الذل والانكسار ، والخوف الشديد لله ، ومحبة الشيخ للمريد ، واتباع سنن الرسول والصحابة الأخيار.

ومن سنن هذه الطريقة أيضا ثلاثة أشياء مروية عن على رضى الله عنه ؛ وهى كتمان السر ، والمداراة للناس ، واحتمال الأذى .

ولها ثلاثة أعمال : من عمل للآخرة كفاه الله أمر دنياه ، ومن أحسن سريرته أحسن الله علانيته ، ومن أصلح ما بينه وبين الله أصلح الله ما بينه وبين الناس .

ولها ثلاث صفات : الصبر على البلاء ، والشكر على الرخاء ، والرضا بالقضاء .

ولها طهارتان : إحداهما ظاهرية ، وهى طهارة البدن والثوب والمكان ،

---

(١) الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٢٤٠ ؛ وقارن النور المظهر ، ص ٥ .
(٢) عوارف المعارف ، ج ٢ ، ص ٢٩٩ .
(٣) النور المظهر ، ص ١٠ — ١١ ؛ وقارن جامع الأصول ص ٨١.

والأخرى باطنية ، وهى الطهارة من الحرص والحقد والحسد والكبر .

ولها حضور ، وهو الحضور مع الله فى سائر أعمالها .

والمنتمى لهذه الطريقة يجعل أعمالها كلها خالصة من حظ طلب المقامات ، كما يهرب دائما من مواضع التهمة .

ومن أخص خصائص هذه الطريقة أن السالك يترقى فيها من مقام البدلية إلى مقام القطبية (١) ، كما حصل ذلك لابن عربى نفسه (٢) . وذلك غاية ما يكون من العلو . ولا يصل أحد إلى مقام القطبية إلا إذا قطع عقباتها السبعة ، وهى صفات النفس السبعة وهى: الأمارة ، واللوامة ، والملهمة ،

---

(١) لابن عربى كلام مطول فى القطب والإمامين والأوتاد والأبدال والنقباء والنجباء ، وهم من الصوفية الكمل أرباب العرفان الباطنى ،ويزعم ابن عربى وغيره من متفلسفى الصوفية أن لهم تصريفاً فى الأكوان (الفتوحات المكية جـ ٢ ، ص ٧ — ١١) . وقد شاع القول بالقطب عند غير ابن عربى كابن الفارض (انظر بحث أستاذنا الدكتور محمد مصطفى حلمى : ابن الفارض والحب الالهى ، القاهرة ١٩٤٥ م ، ص ٢٦٥ وما بعدها ، وعبد الحق بن سبعين (الذى يسميه بالمقرب أو المحقق) ، وعبد الكريم الجيلى صاحب « الإنسان الكامل » وغيرهم .

وهم متأثرون فى هذا الصدد بنظرية أفلوطين السكندرى فى الفيض ، وببعض النظريات الأجنبية الأخرى فى «الكلمة» ، وقد عرضنا لذلك كله بالتفصيل فى رسالتنا للدكتوراه التى كان موضوعها « عبد الحق بن سبعين وفلسفته » ، والتى نرجو أن ننشرها قريبا .

وانظر فى هذا الموضوع أيضا بحثا لأستاذنا الدكتور أبى العلا عفيفى ، عنوانه « نظريات الإسلاميين فى الكلمة » بمجلة كلية الآداب مجلد٢ ، جـ١ ، سنة ١٩٣٤ م . وقد تحدث الكمشخانوى فى جامع الأصول (ص ٧٦ — ٧٧) عن آراء الصوفية فى القطب ، وكذلك يرى ابن خلدون أن آراء الصوفية المتفلسفين كابن عربى وغيره مشابهة لآراء الإسماعيلية فى الإمام(المقدمة ، ص٣٤٢) .

ولمزيد من التفصيلات عن هذه الناحية من مذهب ابن عربى انظر :

Blochet : Etude sur l'ésotérisme musulman, in J.A. XIX (1902).

(٢) يبدو أن المقصود بذلك هو اتحاد ابن عربى بالقطب الذى هو الحقيقة المحمدية ، فقد ورد فى «جامع الأصول» مانصه : « القطبية الكبرى هى مرتبة قطب الأقطاب ، وهى باطن محمد عليه السلام ، فلا يكون (هذا المقام) إلا لورثته لاختصاصه عليه السلام بالأكلية ، فلايكون خاتم الولاية وقطب الأقطاب إلا على باطن خاتم النبوة ، (جامع الأصول ص ٦٦) ومن المعروف أن ابن عربى اختص بلقب « خاتم الولاية » (جامع الأصول ص ٧٧) . على أنه ليس ثمة مايمنع سالك الطريقة الأكبرية بعد ابن عربى من الوصول إلى هذه المرتبة التى يتحد فيها بالحقيقية المحمدية .

والمطمئنة ، والراضية ، والمرضية ، والكاملة ، وقطعها فى طريقة ابن عربى يكون بالأذكار السبعة .

وفيما يلى سنحاول أن نفصل الكلام عن الوسائل العملية التى يصطنعها السالك المنتمى إلى الطريقة الأكبرية من أجل تحقيق مثلها التى أشرنا إليها ، ومن أجل الوصول إلى العرفان . فنبدأ ببيان معنى السلوك والسفر ، ثم الوسائل المتبعة فيهما كالعزلة والخلوة والصمت والجوع والسهر والأذكار على اختلاف أنواعها (١) ، ثم نعقب ببيان تأثير ذلك كله من الناحية النفسيّة على المريد ، وماذا يمكن أن يكون من الارتباط بين هذه الرياضات العملية والنظريات الصوفية التى ينتهى إليها السالك من سلوكه .

٧ — السلوك والسفر :

السلوك كما يعرفه ابن عربى (٢) هو انتقال بالعلم من مقام إلى مقام ، ومن اسم إلى اسم ، ومن تجلّ إلى تجلّ ، وهكذا . والسالك هو المتنقل بين تلك المقامات والأسماء والتجليات ، وهو صاحب مجاهدات ورياضات نفسية ، قد أخذ نفسه تماماً بتهذيب الأخلاق .

---

(١) يجب التنبه إلى أن هناك رياضات أخرى عملية لامكان لها فى طريقة ابن عربى كرياضة السماع أو الإنشاد المنغم ، وهى رياضة أباحها كثير من الصوفية الأوائل ، وكثير من شيوخ الطرق المتأخرين ، وذلك لإحداث التواجد فى نفس السالك ، وتحدثوا كثيراً عن آدابها وفوائدها ، وهم يستدلون على إباحتها بأدلة من الكتاب والسنة (انظر مثلا : الطوسى : اللمع ، القاهرة ١٩٦٠م ، ص٣٣٨—٣٧٤ ، الرسالة القشيرية ، ص١٥١—١٥٨ ، والتعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذى ، القاهرة ١٩٦٠ م ، ص١٦٠ — ١٦١) . أما ابن عربى فمع أنه يرى أن حكمها الإباحة شرعاً ، إلا أنه لا يرى لها فائدة للسالك ، ويقول إن السالك إذا لم يجد قلبه مع الله إلا فى السماع ، فهذا مكر إلهى خفى (الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٤٨٦ — ٤٨٧) . ويبدو أن ابن عربى كان ينكر على معاصريه من الصوفية ما كانوا يحدثونه فى مجالس سماعهم من البدع ، يدلنا على ذلك مانقله عنه الشيخ أحمد زروق الفاسى من الشاذلية قائلا : « قال الحاتمى رحمه الله : السماع فى هذا الزمان لا يقول به مسلم ، ولا يقتدى بشيخ يعمل السماع ويقول به » ، قواعد التصوف ، القاهرة ١٣١٨ هـ القاعدة ١٣٢) .

(٢) الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٥٠١ ، ٥٠٤ .

ومما تهم الإشارة إليه فى هذا المقام ، أن ابن عربى يجعل العلم الشرعى نقطة البداية فى سلوك السالك . وفى هذا يوجه الخطاب إليه قائلا له : « فأول ما يجب عليك طلب العلم الذى تقوم به طهارتك وصلاتك وحياتك وتقواك (يشير هنا إلى علم الفقه) ، وما يفرض عليك طلبه خاصة ، لاتزيد على ذلك . وهو أول باب السلوك . ثم العمل ، ثم الورع ، ثم الزهد ، ثم التوكل. ثم بعد ذلك تتوالى المقامات والأحوال والكرامات والتنزلات (١) » .

وهو يقول أيضا عن تمسكه بالشريعة فى السلوك : « فأصل رياضتنا ومجاهدتنا ، وجميع أعمالنا التى أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنما كان من عملنا بالكتاب والسنّة . وفيضنا روحانى إلهى لكوننا سلكنا على طريقة إلهية تسمى شريعة ، فأوصلتنا إلى المشرِّع ، وهو الله تعالى ، لأنه جعلها طريقاً إليه (٢) » .

ثم إذا أخذ القلب فى التوجه إلى الله ، كان هذا هو المعبر عنه عند ابن عربى بالسفر (٣) . ويبدو أنه كان يجعل السفر أعلى درجة من السلوك «فكل مسافر سالك ، وما كل سالك مسافر (٤) » . فالسفر عند ابن عربى ليس شيئاً خارجياً عن القلب ، وإنما هو مجرد معاملات وأذواق ذاتية فيه ، وهذا يذكرنا بما يقوله ابن عطاء الله السكندرى أيضا فى حكمه : « لولا ميادين النفوس ما تحقق سير السائرين ، إذ لا مسافة بينك وبينه ، حتى تطويها

---

(١) رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار ، القاهرة ١٣٣٢ هـ = ١٩١٤ م ، ص ١٣ — ١٤ .

(٢) الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٢١٤ ، ولعل تمسك ابن عربى بالشريعة على هذا النحو مما جعل ابن تيمية ، وهو أشد خصومه ، يعترف له بأنه أقرب متفلسفة الصوفية إلى الإسلام ، لأنه — على حد تعبير ابن تيمية — « يقرر الأمر والشرائع ويأمر بالسلوك مما أمر به المشايخ » (مجموعة الرسائل والمسائل ، طبعة دار المنار ، القاهرة ١٣٤٩ هـ ، ج ١ ص ١٧٦) .

(٣) ابن عربى : اصطلاحات الصوفية الواردة فى الفتوحات المكية ، بآخر تعريفات الجرجانى ، مادة « السفر » .

(٤) الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٥٠٢ .

رحلتك ، ولا قطعة بينك وبينه حتى تمحوها وصلتك (١) » وهذا يعنى عند ابن عطاء الله ، كما هو عند ابن عربى وغيره من الصوفية ، أن السفر والسلوك والسير والميادين مجرد ألفاظ يستعملونها فى أمور معنوية بحتة ، فيتجوزون بها عن أمور حسية ، ومرجع ذلك كله إلى علوم ومعاملات يتصف بها العبد لا غير (٢) ، فأحوال السلوك عند الصوفية متصفة بأنها ذاتية (subjective) باعتبارها أذواقاً خاصة يتحقق بها السالك للطريق وحده .

وأول خطوة فى السلوك محاسبة النفس ، فيقول ابن عربى لمريده : « ومما لابد لك منه محاسبة نفسك ، ومراعاة خواطرك مع الأوقات . واستشعار الحياء من الله تعالى بقلبك . فإنك إذا استحييت من الله منعك قلبك أن يخطر فيه خاطر ذمه الله ، أو يتحرك بحركة لايرتضيها الله تعالى . ولقد كان لنا شيخ يقيد حركاته فى كتابه بالنهار ، فإذا أمسى جعل صحيفته بين يديه ، وحاسب نفسه على ما فيها ، وزدت أنا على شيخى بتقييد خواطرى »(٣)

ومن مراحل السلوك إلى الله رياضة النفس من الناحية الأخلاقية ، فيقول ابن عربى فى ذلك لمريده : « ومما لابد لك منه يا حبيبى البحث عن مكارم الأخلاق ، ولتأتها مهما تعين عليك منها خلق ، وكذلك سوء الأخلاق اجتنبها كلها . واعلمْ أن مَنْ ترك خلقاً كريماً إنما تركه بسوء خُلُقٍ ذميم (٤) » .

ومن آداب السالك عند ابن عربى مراعاة حكم الوقت ، فيقول له : « ومما لابد لك منه مراعاة الأوقات بأن تنظر فى الوقت الذى أنت فيه ، وتنظر ما قال لك الشرع أن تعمله فيه فافعله (٥) » .

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، القاهرة ١٢٧٨ هـ ، ج ٢ ، ص ٧٩ .

(٢) شرح الرندى على الحكم ، ج ٢ ، ص ٧٩ .

(٣) ابن عربى : رسالة فى كنه مالا بد منه للمريد ، مع الرسالة اللدنية للغزالى ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٤٥ .

(٤) كنه مالابد منه للمريد ، ص ٤٦ .

(٥) كنه مالابد منه للمريد ، ص ٤٥ .

وهناك آداب أخرى يشير بها على مريده منها حسن الظن بالناس ،وسلامة الصدر ، والدعاء للمسلمين ، وخدمة الفقراء ، وإرشاد الناس ، والصحبة الموافقة ، وكظم الغيظ ، والإحسان ، وتقوى الله فى السر والعلن ،والحذر من استدراج الله له ، وغير ذلك . وهو قد أشار بالتفصيل إلى هذه الآداب وغيرها فى رسالته المعروفة باسم « كنه مالابد منه للمريد » .

ومع أن الطريق إلى الله واحد ، فإنه تختلف وجوهه باختلاف أحوال سالكه من اعتدال المزاج وانحرافه ، وملازمة الباعث وغيبته ، وقوة روحانيته وضعفها ، واستقامة همته وميلها ، وصحة توجهه وسقمه (١) .

هذا وسفر الصوفية لا يكون بالعقل واستدلالاته على نحو ماهو عند الفلاسفة ، وإنما هو محض اختصاص من الله ، وإلى ذلك يشير ابن عربى بقوله : « وأما المسافرون فيه(فى طريق الله) فطائفتان : طائفة سافرت فيه بأفكارها وعقولها ، فضلت عن الطريق ، ولابد (أن تضل) ، فإنهم ما لهم دليل فى زعمهم يدل بهم سوى فكرهم ، وهم الفلاسفة ، ومن نحا نحوهم . وطائفة سُوفر بها فيه ، وهم الرسل والأنبياء ، والمصطفون من الأولياء ، كالمحققين من رجال الصوفية »(٢) .

ولكن يجب التنبه إلى أن ما يذهب إليه ابن عربى من أنّ السفر مردود فى النهاية إلى محض فضل من الله ، لا يعنى أن ابن عربى من الجبرية الذين ينفون القدرة الإنسانية على الفعل تماما ، وإنما هو فيما يبدو يقرر ذلك على سبيل التأدب مع الله ، مصداقا لقوله تعالى « وإليه يرجع الأمر كله » .

ولهذه نجده يذهب فى مواضع كثيرة إلى تأكيد الإرادة وفاعليتها فى السلوك أو السفر ، فلا يسلك الطريق فى رأيه إلا من كان شجاعاً مقداماً ، والشجاع المقدام لا يكون إلا صاحب عزيمة قوية ، فيقول : « فإن هذا الطريق لما كان فى غاية الشرف والعزة حفت به الآفات والقواطع والأمور المهلكة ،

(١) رسالة الأنوار ، ص ١٠ .

(٢) ابن عربى : كتاب الأسفار ، حيدر آباد ١٣٦٧ هـ = ١٩٤٨م ، ص ٧ .

من كل جانب ، فلا يسلكه إلا شجاع مقدام» (١) ، وهو يقول كذلك : « فإنه (أى طريق الصوفية) طريق الشدة ليس للرخاء فيه مدخل . لأن الرخص إنما هى للعامة .. وكان إمامنا أبو مدين يقول : ما للمريد والرخص، قال الله تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا » . فأين أنت بعد الجهاد ؟ تتضح السبيل! وعند ذلك يكون السلوك عليها ،وهو سفر . والسفر قطعة من العذاب ، فإنه (أى السالك) منتقل من عذاب إلى عذاب . فلا راحة »(٢) .

خلاصة القول أن السفر عند ابن عربى يعنى كما يعنى عند غيره من الصوفية ، مجاهدة النفس بإلزامها الفضائل الأخلاقية على اختلافها . من أجل وصولها فى النهاية إلى الكمال الأخلاقى .

على أنه يجب التنبه إلى أن السلوك أو السفر عند ابن عربى وعند غيره من أصحاب وحدة الوجود ، ليس فقط وسيلة إلى التحقق بذلك الكمال الأخلاقى ، وإنما هو مؤد فى النهاية إلى التحقق بوحدة الوجود . التى تنتفى فيها الإثنينية بين السالك أو المسافر وبين الحق (٣) ، وإلى ذلك يشير ابن عربى بقوله فى « فصوص الحكم » : « فمن عرف أن الحق عين الطريق، عرف الأمر على ما هو عليه ، فإن فيه جل وعلا تسلك وتسافر ، إذ لا معلوم

---

(١) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٤ .

(٢) الأمر المحكم المربوط؛ ص ٢٢٥ — ٢٢٦ .

(٣) يورد الجرجانى فى تعريفاته شرحاً مفصلا لتعريف ابن عربى للسفر الذى يقول فيه : «السفر عبارة عن القلب إذا أخذ فى التوجه إلى الله بالذكر » ، ويذكر فيه أن الصوفية (من أصحاب وحدة الوجود) ينتهون من السفر إلى القول بأن الكثرة عين الوحدة ، وأن الوحدة عين الكثرة ، ويفرقون فى السفر بين مرحلة الواحدية التى تتضمن الكثرة ، ومرحلة الأحدية التى تنتفى معها جميع الاعتبارات فلا يبقى إلا الذات الصرف الخالصة عن الظهور فى المظاهر الأسمائية، التعريفات : مادة السفر ؛ عبد الرحمن الجامى : الدرة الفاخرة ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، ص ٢٦٠ ؛ وكتابنا ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه القاهرة ١٩٥٨ ، ص ٢٦١ — ٢٦٢ ، وفصوص الحكم، نشر الدكتور عفيفى ، القاهرة ١٩٤٦ م ، ص ١٠٩).

إلا هو . وهو عين الوجود والسالك والمسافر ، فلا عالم إلا هو ، فمن أنت؟ فاعرف حقيقتك وطريقتك ، فقد بان لك الأمر على لسان الترجمان إن فهمت .. فإن للحق نسباً كثيرة ، ووجوهاً مختلفة (١) ! » .

٨ – ضرورة الشيخ للمريد :

ولابد أن يتم سلوك السالك أوسفره تحت إرشاد شيخ عارف بصير بالطريق إلى الله ، وإلا لم يصل . وفى ذلك يقول ابن عربى : « ومما لابد لك منه طلب شيخ مرشد . والصدق من شعار المريد ، فإن المريد إذا صدق مع الله قيض الله له من يأخذ بيده (٢) . ويقول أيضا : « فلابد من مؤدب . وهو الأستاذ . وحينئذ تقع الفائدة ؟ (٣) .

وأوثق رباط يربط بين الشيخ ومريده فى رأى ابن عربى هو رباط المحبة . وإلى ذلك يشير أحمد بن سليمان النقشبندى قائلا : « واعلم أن هذه الطريقة العلية (الأكبرية) سلوكها وقطع عقباتها إنما هو بالذل والانكسار والخوف الشديد .. وبمحبة الشيخ للمريد ، فمتى مال إليه بقلبه نال مطلوبه ، ووصل إلى مشاهدة ربه (٤) » .

ويعظم ابن عربى لمريده قدر الشيخ ، فيذكره دائما بأنه فى مقام الدعوة إلى الله . وهو الوارث للنبوة(٥) ، وهو الذى قالت فيه السادة من أهل طريق الله : « من لم يكنْ له أستاذ فإنّ الشيطان أستاذه » (٦).

فإذا وفق المريد إلى شيخ مربّ ، أخذ عليه الشيخ العهد ، وهذا مايعرف أيضا بالتلقين . ولهذا الأخذ فى طريقة ابن عربى كيفية معينة أظهرنا عليها

---

(١) فصوص الحكم ، ص ١٠٩ .
(٢) كنه مالا بد منه للمريد ، ص ٤٢ .
(٣) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٤ .
(٤) النور المظهر ، ص ١٠ ؛ وقارن جامع الأصول ، ص ٨١ .
(٥) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٤
(٦) تنسب هذه العبارة لأبى يزيد البسطامى (انظر الرسالة القشيرية ، ص ١٨١) .

أحمد بن سليمان النقشبندى قائلا : « وأما كيفية طريقة الشيخ الأكبر . فهى أن يأمر المريد بالتوبة من جميع الصغائر والكبائر ، ثم يقابله شيخه . ويضع يده بيده . ويأمره أن يغمض عينيه ، ويقول : لا إله إلا الله ثلاث مرات . والمريد يسمع ، ثم يقول المريد : لا إله إلا الله ثلاث مرات والشيخ يسمع . ثم يقرأ للتبرك قوله تعالى : «إن الذين يبايعونك .. إلى قوله أجراً عظيما (١) »

وعندئذ يلبس الشيخ مريده خرقة التصوف(٢) ، ولهذا عند ابن عربى حكمة أشار إليها بقوله :« فلم نزل نلبسها (أى الخرقة) للمريدين كما لبسناها . فننزع من المريد جميع الأخلاق الردية مع الخرقة التى نلبسها له . فمن أعطاه الله ماذكرناه . فليلبس الخرقة لغيره . وإلا فليلزم الأدب مع الأشياخ (٣) » .

ويبين لنا ابن عربى شروط الشيخ (٤) ، فمنها أن يكون عارفاً بالخواطر النفسية والشيطانية والملكية والربانية ، وبالأصل الذى تنبعث منه هذه الخواطر ، وبحركاتها الظاهرة ، وبما فيها من العلل والأمراض الصارفة عن صحة الوصول إلى عين الحقيقة ، وبالأدوية وأعيانها ، وبالأزمنة التى يحمل المريد فيها على استعمالها ، وبالأمزجة والعوائق والعلاق الخارجة للمريد .

ولما كان الشيخ هو الطبيب المعالج للمريد السالك ، تعين عليه أن يكون حاذقاً لعظم مسئوليته ، وإلا ترتب على جهله هلاك المريد ، وفى هذا يقول ابن عربى فى عبارات عميقة الدلالة :«ومتى لم يكن الطبيب يميز أعيان الأعشاب والعقاقير ، عارفا بتركيب الأدوية ، فإنه مهلك للمريض. فإن العلم من غير العين (يشير هنا إلى الخبرة الحسية) لا يفيد .. وحينئذ ألا ترى لو كان للعشاب

---

(١) النور المظهر ، ص ٤ ؛ وجامع الأصول ، ص ٨٠ .

(٢) النور المظهر ، ص ٣ — ٤ .

(٣) النور المظهر ، ص ٣ . وقارن أيضا حكمة الخرقة عند الصوفية فى عوارف المعارف للسهروردى ، ج ٢ ، ص ٣٦ .

(٤) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٤ — ٢٢٥

غرض فى إهلاك المريض ، فإذا وصف الطبيب الدواء – من جهة كونه عالماً به (علماً نظرياً لا تجريبياً) ، وهو لا يعرف شخص الدواء ، فأعطاه العشاب ما فيه هلاك العليل ، ويقول : هذا مطلوبك ، فيسقيه الطبيب المريض ، فيهلك وإثمه فى عنق الطبيب والعشاب ، فإن الطبيب كان الواجب عليه ألا يداويه إلا بما يعرف عينه وشخصه .

« فكذلك الشيخ ، إذا لم يكن صاحب ذوق ، وأخذ الطريق من الكتب وأفواه الرجال ، وقعد يربى به المريد طلباً للمرتبة والرئاسة ، فإنه مهلك لمن تبعه (١) ، لأنه لا يعرف مورد الطالب ولا مصدره . فلابد أن يكون عند الشيخ دين الأنبياء ، وتدبير الأطباء ، وسياسة الملوك ، وحينئذ يقال له أستاذ (٢) » .

« لهذا وجب على كل من يتصدى للمشيخة أن يعرف قدره وحقيقة حاله ، ولا يخدع نفسه . ويجب عليه إذا رأى شيخاً آخر فوقه أن ينصح نفسه ، ويلزم خدمة ذلك الشيخ الآخر ، هو وتلامذته ، فإنه صلاح وسعادة فى حقه وحق أصحابه ، ومتى لم يفعل ذلك فليس بمنصف وناصح نفسه ، ولا صاحب همة ، بل هو ساقط الهمة وضعيفها ، بل ربما يكون محباً للرياسة والتقدم ، وهذا فى طريق الله نقص . ألا ترى قوله عليه السلام : لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعى ، وعيسى ، بل كل الأنبياء تحت حكم

---

(١) من الواضح هنا أن ابن عربى غير محبذ لسلوك طريقة الصوفية بمجرد قراءة كتبهم ، وإن كان بعض الصوفية كالشاذلية قد أجازوا ذلك (الكمشخانوى : جامع الأصول ، ص ١٢) . وقد تعرض الشعرانى لهذه المسألة ونبه إلى أخطارها بالنسبة لسلوك طريقة ابن عربى قائلا : « وبعضهم يطالع فى كتب الشيخ محيى الدين بن عربى ككتاب الفصوص ونحوه ، ويصير يفهم منها خلاف مراد أصحابها من الكفريات ، ثم يصير يضيف ذلك إلى الشيخ محيى الدين وغيره ، فيعتقد بعض الناس أن ذلك الذى فهمه هو مراد الشيخ محيى الدين ، فيضيفون إليه الفواحش وسوء العقيدة ، وهو رضى الله عنه برىء من نحو ذلك كله » لطائف المنن ، القاهرة ١٣١١ هـ ، ج ٢ ص ١٤٣) .

(٢) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٥ .

شريعة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الدنيا ، وفى الآخرة تحت لوائه ، فهكذا ينبغى أن تكون شيوخ الطريق (١) » .

وهناك بعد ذلك شروط يجب أن يتقيد بها الشيخ مع مريديه فى المجالس التى يعقدها لهم ، وفى حياتهم الجماعية فى الزوايا (٢) .

فهو يرى (٣) ، أن لمجالس الشيخ شروطا بحسب كل مجلس . فإذا كان المجلس مجلس العامة يشترط عليه ألا يخرج عن نتائج المعاملات من الأحوال والكرامات ، وما كان عليه رجال الله من المحافظة على آداب الشريعة واحترامهم إياهـا .

أما فى مجلس الخاصة ، فشرطه ألا يخرج عن نتائج الأذكار والخلوات والرياضات .

فإذا كان مع الواحد من أصحابه فعليه زجره وتقريعه وتوبيخه ، ويبين له أن الذى يأتى به إليه حال ناقص ، وضيع ، وينبهه على رداءة همته ونقصها ، ولا يفتنه بحاله .

ومن شروط الشيخ كذلك ألا يجالس تلاميذه إلا مرة واحدة فى اليوم والليلة ، ولعل حكمة ذلك ألا يمل التلاميذ من شيخهم ، فيجذبهم الأخذ عنه .

هذا ويجب أن يكون للشيخ زاوية تخصه لا يدخلها أحد من أتباعه إلا من

---

(١) جامع الأصول ، ص ج ١ ، ص ٩١ — ٩٢ .

(٢) كان الصوفية المتأخرون يحيون حياة جماعية فيما يعرف بالخانقاوات (جمع خانقاه ، وهى كلمة فارسية معناها بيت) وقد حدثت فى الإسلام بعد سنة ٤٠٠ هـ ، والربط (جمع رباط وأصل معناه ملازمة ثغر العدو للجهاد) ، والزوايا (جمع زاوية) ، ويقول المقريزى عن الربط والزوايا مانصه : « ولاتخاذ الربط والزوايا (عند الصوفية) أصل من السنة ، وهو أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اتخذ لفقراء الصحابة الذين لايأوون إلى أهل ولا مال مكاناً من مسجده ، كانوا يقيمون به ، عرفوا بأهل الصفة » الخطط ، ج ٢ ، ص ٢٩٣ ، وانظر ص ٢٧١ ، ص ٢٩٢ — ٢٩٣ .

(٣) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٧ — ٢٨٨ .

كان من خاصته ، والأفضل ألا يفعل ، ويبرر ابن عربى ذلك بأن نَفَس ذلك الداخل يؤثر فى حال الشيخ مع ربه فى خلوته !.

وفى نفس الوقت يجب أن يكون له زاوية لاجتماعه بأصحابه .

ويستحسن أن يجعل لكل مريد زاوية تخصه ينفرد بها وحده ، ولا يدخل معه فيها غيره .

وينبغى للشيخ إذا أقعد المريد فى زاوية أن يدخلها قبله ، ويركع فيها ركعتين ، وينظر فى قوة روحانية ذلك المريد ، ومزاجه ، وما يعطيه حاله ، فيجتمع الشيخ فى هاتين الركعتين جمعية تليق بحال ذلك المريد ، ثم يُقعده فيها ، فإن الشيخ إذا فعل ذلك قرّب الفتح على ذلك المريد ، وعجّل له خيره وبركته .

هذا عن الشيخ وشروطه ، والقواعد ، التى ينبغى أن يراعيها مع مريديه ، أما عن المريد فيرى ابن عربى أن ليس كل واحد يصلح لطريق الصوفية ، ولهذا « يجب على الشيخ ألا يقبل مريداً حتى (١) يختبره » .

ولابد أن تكون للمريد « رغبة فى طريق الله، وإن لم تكن له رغبة لا ينفع(٢) » وهكذا يجعل ابن عربى رغبة المريد واستعداده النفسى للتصوف شرطاً أساسياً فى قبوله فى الطريق ،وهذه فى الحقيقة قاعدة تربوية هامة فى مجال التصوف ، بل وفى أى مجال من مجالات الدراسة والعمل .

فإذا سلك المريد تحت إشراف شيخه ، فلابد له فى رأى ابن عربى ألا يكتم عنه شيئاً مما يخطر له فى نفسه إبان سلوكه ،ومايطرأ عليه فيه من أحوال . والحكمة فى ذلك أن المريد متى أظهر شيخه على أحواله أمكن للشيخ أن يعالجه العلاج النفسى الصحيح الملائم له . وهذه قاعدة لها أهميتها من الناحية النفسية فى سلوك التصوف ، وقد نبه إليها كثير من شيوخ التصوف مثل السهروردى

---

(١) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٥ .

(٢) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٥ .

البغدادى ، الذى فطن إلى ما يسميه علماء النفس المحدثون مثل فرويد بالعقدة النفسية (Complex) التى يجب أن يكتشفها المحلل ، ويزيلها بالإقناع ، فيقول السهروردى البغدادى مانصه : « إن المريد متى انطوى ضميره على شىء لا يكشفه للشيخ تصريحاً أو تعريضاً يصير على باطنه منه عقدة ، وبالقول مع الشيخ تنحل العقدة وتزول »(١) .

وكذلك يجب أن يعتقد المريد السالك الصدق فيما يقوله شيخه له ، وإلا لم يفلح ، وأن يسلم له كل التسليم (٢) .

ويعيب ابن عربى على بعض مريدى عصره وشيوخهم ممن لم يراعوا آداب السلوك ، فيقول : « فإن الزمان مشحون بالدعاوى الكاذبة العريضة ، فلا مريد صادق ، ثابت القدم فى سلوكه ، ولاشيخ محقق ينصحه فيخرجه من رعونة نفسه وإعجابه برأيه ، ويعرب له عن طريق الحق . فالمريد يدعى الشيخوخة والرئاسة ، وهذا كله تخبيط وتلبيس ! (٣) .

لهذا « فعلى الشيخ أن يوفى حق مرتبته ، وعلى المريد أن يوفى حق طريقه »(٤)

يتبين مما سبق أن ابن عربى يرى أن الصلة التى تكون بين الشيخ ومريده يجب أن تكون قائمة على أساس المحبة ، كما يجب أن يكون المريد محترماً لشيخه كل الاحترام ، ومنفذاً لجميع ما يأمره به فى السلوك .

والمريد ، كما صوره لنا ابن عربى ، هو بتعبير علم النفس الحديث خاضع على الدوام لإيحاء شيخه ، وبعبارات أخرى خاضع على الدوام للإيحاء الغيرى (Heterosuggestion) الذى يوجه سلوكه وفق اتجاه مثالى مرسوم . والشيخ المرشد ، كما صوره لنا أيضاً ، هو ذلك الطبيب النفسانى البارع الذى يتعرف إلى عيوب مريضه وهو السالك ، ويزيل هذه العيوب بما له من دراية

---

(١) عوارف المعارف بهامش الإحياء للغزالى ، ج ٤ ، ص ٩٤ — ٩٥ .
(٢) الأمر المحكم المربوط ، ص٢٢٦ ، وكنه مالابد منه للمريد ، ص ٤٢ .
(٣) الأمر المحكم المربوط ، ص٢٢٣ — ٢٢٤ .
(٤) الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٤ .

وخبرة بأحوال النفس وأمراضها وطرق علاجها .

٩ — العزلة والخلوة :

هناك رياضات عملية يأمر بها ابن عربي مريده السالك ، كالعزلة والخلوة . والعزلة عنده — وما تستتبعه من خلوة — هي أحد الأركان الأربعة للطريقة الأكبرية كما مر ذكره .

ويرى ابن عربي أن العزلة مجرد انقطاع معنوي لا حقيقي عن الخلق بحيث يكون السالك مراقباً لنفسه على الدوام ، ومحاذراً من أن يشغل ذهنه بالعالم ، أو يتعلق قلبه وجوارحه بالناس ، وفي ذلك يقول لمريده : « فإذا اعتزلت عن الخلق ، فاحذر من قصدهم إليك ، فإن المراد من العزلة ترك الناس ومعاشرتهم ، وليس المراد من الناس ترك صورهم ، وإنما المراد ألا يكون قلبك ولا أذنك وعاءً لما يأتون من فضول الكلام ، فلا يصفو القلب من هذيان العالم » (١) .

ويفرق ابن عربي بين نوعين من العزلة(٢) : عزلة المريدين ، وهي بالأجسام عن مخالطة الأغيار ، وعزلة المحققين ، وهي بالقلوب عن الأكوان ، فليست قلوب المحققين محلاً لشيء سوى العلم بالله تعالى الذي هو شاهد الحق فيها ، الحاصل من المشاهدة .

ويبين لنا ابن عربي بعد ذلك أن بعض المعتزلين ينوون بعزلتهم اتقاء شر الناس ، وبعضهم الآخر ينوون بها اتقاء شرهم المتعدي إلى الغير ، ومقام هؤلاء أرفع من مقام الأولين ، لأن الأولى بالسالكين أن يسيئوا الظن بأنفسهم لا بالناس .

وأعلى درجات العزلة أن يؤثر المعتزل ربه على غيره ، فإذا تمكن من هذا المقام لم يعرف أحد ما يعطيه الله إياه من المواهب والأسرار (٣) ! .

---

(١) رسالة الأنوار ، ص١٥.

(٢) النور المظهر ، ص ٧ .

(٣) النور المظهر ، ص ٧ .

وأما الخلوة عند ابن عربى ، فهى تعنى الانقطاع الحقيقى عن الخلق فى مكان (١) ، فيقول ابن عربى لمريده : « فلا بد لك من إيثار الخلوة عن الملأ، فإنه على قدر بُعدك من الخلق يكون قربك من الحق ظاهراً وباطناً(٢) » .

ويقول أحمد بن سليمان النقشبندى ، نقلا عن ابن عربى ، فى كتابه «حلية الأبدال » : « وأرفع أحوال العزلة الخلوة ، فإن الخلوة عزلة فى العزلة ، فنتيجتها أقوى من نتيجة العزلة العامة » (٣) .

بعد ذلك يفرّق ابن عربى بين خلوة الصوفية وخلوة الفلاسفه . فهناك من يصطنع الخلوة لصفاء الفكر ليكون صحيح النظر فيما يطلبه من العلم . وهذا لا يكون إلا للذين يأخذون العلوم من أفكارهم كالفلاسفة ، ومثل هذه الخلوة لا يدخلها أهل الله ، لأن خلوة هؤلاء بالذكر ، وليس للفكر عليهم فيها سلطان . وينصح ابن عربى مريده بأنه إذا استحكمه الفكر فى خلوته فليخرج منها ، وليعلم أنه لا يُراد لها ، وأنه ليس من أهل العلم الإلهى الصحيح (٤) .

وابن عربى فى هذه التفرقة موافق لبعض مَنْ تقدمه من شيوخ الصوفية كالسهروردى البغدادى الذى يشترط أن تكون عزلة الصوفية وخلوتهم

---

(١) يأخذ الشاذلية أيضاً ومنهم ابن عطاء الله السكندرى بهذه التفرقة بين العزلة والخلوة (انظر كتابنا عن ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص ١٥٠ وما بعدها . وعبارات ابن‌عطاء الله فى كتابه « مفتاح الفلاح » مشابهة لعبارات ابن‌عربى، فلعله أخذ عنه . وتأثر بقواعد ابن عربى فى العزلة والخلوة كذلك أصحاب الطريقة الخلوتية المنسوبة إلى الشيخ محمد البالسى الخلوتى . وقد بين لنا مصطفى كمال الدين البكرى أحد شيوخ هذه الطريقة الكبار بمصر أنه صنف لأتباع الطريقة رسالة عنوانها « حديث الأحباب فيما للخلوة من الشروط والآداب » لخص فيها « رسالة الخلوة» لابن عربى (التى يذكر أن لعبد الكريم الجيلى شرحا عليها)، و«رسالة الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار» ، وذكر شيئا من رسالته هذه – التى هى ملخص لرسالتى ابن‌عربى– فى رسالة أخرى عنوانها « بلوغ المرام فى خلوة خلوتية الشام» (شرح ورد سحر ، ورقة ٦٢ أ)، وفى هذا دلالة على مدى تأثر أصحاب الطرق المتأخرين بقواعد ابن عربى العملية في التصوف.

(٢) رسالة الأنوار ، ص ١٣

(٣) النور المظهر ، ص ٨

(٤) الفتوحات المكية ، ج ٢، ص ٢٠١– ٢٠٢ .

على غير طريقة الرهابين (من المسيحيين) ، والبراهمة (الهنود) والفلاسفة(١). وفى هذا ما فيه من الرد على بعض المستشرقين الذين ذهبوا إلى أن صوفية الإسلام متأثرون فى اصطناعهم الخلوة بالزهاد المسيحيين أو براهمة الهنود . خصوصاً وأن صوفية الإسلام ينبّهون دائماً إلى أنهم فى اصطناعهم الخلوة يستندون إلى أساس من اعتزال النبي فى غار حراء قبل نزول الوحى حتى صفت نفسه وتهيأ لنور النبوة(٢) ، ومن هؤلاء ابن عربى .

ولابد للسالك قبل دخوله خلوته من أمرين : أولهما تصحيح عقيدته ، وثانيهما رياضة نفسه من الناحية الأخلاقية ، فيقول ابن عربى عن الأمر الأول : « فليكن عقدك عند دخولك إلى خلوتك أن الله ليس كمثله شىء ، فكل ما يتجلى لك من الصور فى خلوتك ، ويقول لك : أنا الله ، فقُلْ : سبحان الله ، أنت بالله . واحفظ صورة مارأيت واله عنها ، واشتغل بالذكر دائماً . هذا عقد واحد ، والعقد الثانى ألا تطلب منه فى خلوتك سواه ، ولا تتعلق الهمّة بغيره (٣) » . وأما عن الأمر الثانى ، فيقول ابن عربى عنه للسالك : « وعليك بالرياضة قبل الخلوة ، والرياضة عبارة عن تهذيب الأخلاق وترك الرعونة وتحمل الأذى ، فإن الإنسان إذا تقدم فتحه قبل رياضته فلن يجىء منه رجل أبداً » (٤) .

وينصح ابن عربى السالك بخلوة تعرف عنده بالصمدانية ، أبان عن قواعدها فى رسالة له تسمى « الخلوة الصمدانية » ، على نحو ما يقول مصطفى كمال الدين البكرى ، ويذكر أن عدتها ثلاثون يوماً لا نوم فيها بليل البتة ، ولا فطر فيها بنهار . وإنْ اتفق أن تكون فى رمضان فهو أولى ،

---

(١) عوارف المعارف بهامش الإحياء ، جـ ٢ ، ص ٢٧٤ .

(٢) إحياء علوم الدين ، جـ ٢ ، ص ٢٠٣ ؛ وعوارف المعارف بهامشه ، جـ ٢ ، ص ٢٥٦ وما بعدها .

(٣) رسالة الأنوار ، ص ١٦ — ١٧ .

(٤) رسالة الأنوار ، ص ١٤ — ١٥ .

وإلا ففي الحرم ، وذكرها سورة الإخلاص » (١) .

فإذا دخل السالك خلوته صحب معه قوته الضروري في مدة خلوته . ويرى ابن عربي أن استصحاب الزاد فيها من السنة ، فقد كان النبي يتحنث الليالي ذوات العدد في غار حراء ، ويتزود من عند خديجة (٢) .

هذا وينبغي على السالك ألا يخفي عن شيخه حاله في خلوته ، سواء في يقظته أو في منامه (٣) .

ويجب أن يتيقن المختلي في جميع أحواله في خلوته من أنه قد تحرر من سلطان وهمه عليه ، وأن يعرف حقيقة مقامه وقوته ، كما يجب أن يعلم دائماً « أن الخلوة والرياضة إنما شرعا للتفرغ عن الأكوان(٤) » ؛ وأن « الخلوة (في جوهرها) محادثة السر مع الحق حيث لا ملك ولا أحد سواه(٥) » .

وهكذا ينتهي السالك من خلوته إلى إفراد الحق ، وبذلك تكون للخلوة عند ابن عربي غاية ميتافيزيقية إلى جانب غايتها الأخلاقية .

١٠ — الصمت والجوع والسهر :

الصمت والجوع والسهر هي الأركان الثلاثة الأخرى التي تكوّن مع العزلة أركان الطريقة الأكبريّة(٦) .

والعزلة « هي سبب لصمت اللسان ، فمن اعتزل عن الناس لم يجد من يحادثه ، فأداه ذلك إلى الصمت باللسان(٧) » .

---

(١) شرح ورد سحر ، ورقة ٢٠٩ — ٢١٠ .
(٢) النور المظهر ، ص ٨ .
(٣) النور المظهر ، ص ٨ .
(٤) رسالة الأنوار ، ص ١٤ ؛ والنور المظهر ، ص ١١ .
(٥) اصطلاحات ابن عربي الواردة في الفتوحات المكية ، مادة « الخلوة » .
(٦) النور المظهر ص ٥ ، والفتوحات المكية جـ ٢ ، ص ٢٣٨ ، ٢٤٠ .
(٧) النور المظهر ، ص٧ .

ويبين لنا ابن عربى فى كتابه « حلية الأبدال » أن الصمت على قسمين(١) : صمت باللسان عن الحديث لغير الله تعالى ، أى عن التكلم لإرادة غير وجهه تعالى ، فإذا كان لإرادته سبحانه كتعليم علم نافع ونحوه فهو جائز ومطلوب . والثانى صمت بالقلب عن خاطر يخطر له فى النفس فى كون من الأكوان البتة ، فمن صمت لسانه وسره ظهر سره ، وتجلى له ربه . ومن صمت قلبه ولم يصمت لسانه فهو ناطق بلسان الحكمة ، ومن لم يصمت بلسانه ولا بقلبه كان ملكاً للشياطين ، وموضع سخريتهم . هذا وصمت اللسان من منازل العامة وأرباب السلوك ، وصمت القلب من صفات المقربين وأهل المشاهدة. وحال صمت السالكين السلامة من الآفات ، وحال صمت المقربين مخاطبات التأنيس .

ويرى ابن عربى بعد ذلك أن مَنْ التزم الصمت فى جميع الأحوال كلها لم يبق له حديث إلا مع ربه ، « فإن الصمت على الإنسان محال فى نفسه(٢) » فإذا انتقل إلى الحديث مع ربه كان نجياً مقرباً مؤيّداً فى نطقه ، إذا نطق نطق بالصواب ، لأنه ينطق عن الله ، ويستدل ابن عربى هنا بهذه الآية فى حق نبيه : « وما ينطق عن الهوى » ، فالنطق بالصواب نتيجة الصمت عن الخطأ ، والكلام مع غير الله خطأ بكل حال ، ولغير الله شر من كل وجه ،

---

(١) النور المظهر ، ص ٧ .

(٢) النور المظهر ، ص٦ . ويبدو فى هذه العبارة حذق ابن عربى فى استخدام منهج الاستبطان السيكولوجى (Introspection) الذى أداه إلى الجزم باستحالة قيام فكر – مهما كان باطنيا – بدون ألفاظ اللغة ، ويذكرنا هذا بما ذهب إليه أحد زعماء الوضعية المنطقية (Logical Positivism) المعاصرين وهو « آير » (Ayer) فى كتابه « Thinking and Meaning » من أن عملية الفكر ليست سوى العبارات اللفظية ، أو الكلام مقيداً بشروط خاصة ، وأن التفكير الصامت هو كذلك ألفاظ تجرى فى تركيبات معينة ، وإن تكن الألفاظ فى هذه الحالة غير مسموعة إلا لصاحبها ، لأن الحركات التى تحدثها أضعف من أن تحرك اللسان والشفتين فى صوت مسموع للآخرين (انظر كتاب أستاذنا الدكتور زكى نجيب محمود ، المنطق الوضعى ، القاهرة ١٩٥٦م ، الكتاب الأول ، ص ٨) .

ألم يقل الله تعالى : « لاخير فى كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقةأو معروف أو إصلاح بين الناس» ، بكمال شروطها . وقد قال النبى : « من نطق بغير ذكر الله فهو لغو » (١) .

ويظهرنا ابن عربى بعد ذلك على وظيفة إبستمولوجية هامة لرياضة الصمت ، وهى أن « لحال الصمت مقام الوحى على ضروبه (ومنه إلهام الصوفى) والصمت يورث معرفة الله (٢)» .

وقد اصطنع رياضة الصمت صوفية آخرون كابن سبعين (٣) ، وهذه الرياضة — على الرغم من أن ابن عربى يجعلها إسلامية المصدر كما رأيت — فإنها كانت من الرياضات المعروفة قبل الإسلام ، فقدورد ذكرها فى قوله تعالى لمريم « فكلى واشربى وقرى عيناً ، فإما ترين من البشر أحداً فقولى إنى نذرت للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً » . وكانت معروفة كذلك لصوفية المسيحيين مثل القديس يوحنا الصليبى (٤) .

والرياضة الأخرى التى يشير بها ابن عربى على مريديه هى رياضة الجوع ، وهى الركن الثالث من أركان الطريق الإلهى (٥) .

ويظهرنا ابن عربى على أن الجوع جوعان : جوع اختيارى وهو جوع السالكين ، وجوع اضطرارى وهو جوع المحققين .

ذلك أن المحقق لا يجوّع نفسه ، ولكن يقل أكله إذا كان فى مقام الأنس ،

---

(١) النور المظهر ، ص ٦ — ٧ .

(٢) النور المظهر ، ص ٧ .

(٣) ابن سبعين : مجموعة الرسائل ، نسخة خطية بمكتبة الخزانة التيمورية بدار الكتب ، رقم ١٤٩ تصوف ، ص ١٨٧ — ١٨٨ .

(٤) Roger Bastide : Les problèmes de la vie mystique, Paris 1931, p. 52.

(٥) النور المظهر ، ص ٨ — ٩ ؛ وانظر الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٢٤٨ .

أما إذا كان فى مقام الهيبة كثر أكله ! ، ولا كذلك السالكون فكثرة الأكل لهم دليل على بعدهم من الله تعالى ، واستيلاء النفس الشهوانية البهيمية بسلطانها عليهم ، وقلة الأكل لهم دليل على نفحات الجود الإلهى على قلوبهم ، فيشغلهم ذلك عن تدبير جسومهم ، وعن الجوع بكل حال .

وعلى الجملة فإن الجوع سبب داع للسالكين والمحققين إلى نيل عظيم الأحوال والأسرار ، وهو يورث النشاط للطاعة ويذهب الكسل (١) .

ولكن ابن عربى يحذر من الإفراط فى الجوع ، لأن السالك أو المحقق « إذا أفرط (فى الجوع) أدى (ذلك) إلى الهوس وذهاب العقل وإفساد المزاج(٢) » لذلك « فلا سبيل للسالك أن يجوع الجوع المطلوب بنيل الأحوال إلا عن أمر شيخ ، فأما وحده فلا سبيل له » (٣) .

أما إذا كان السالك يسلك وحده فعليه التقليل من الطعام ، أو استدامة الصيام ، ولزوم أكله واحدة بين الليل والنهار ، والابتعاد عن أكل الإدام الدسم ، وعليه أن يتأدم مرتين فقط فى الأسبوع حتى يجد شيخاً يدبر حاله وأمره إذ الشيخ أعرف بمصالحه منه (٤) .

ويشير ابن عربى على السالك — إذا كان متسبباً بحرفة — أن يجتهد فى أن يعمل فى يوم ما يتقوت به فى أيام ، وألا يأكل إلا عن حاجة(٥) .

والرياضة الرابعة فى طريقة ابن عربى هى رياضة السهر ، « والسهر نتيجة الجوع ، فإن المعدة إذا لم يكن فيها طعام ذهب النوم(٦) » .

ويقسم ابن عربى السهر إلى قسمين : سهر العين وسهر القلب ، فسهر

---

(١) رسالة كنه مالا بد منه للمريد ، ص ٤٣ .
(٢) النور المظهر ، ص ٩ .
(٣) النور المظهر ، ص ٩ .
(٤) النور المظهر ، ص ٩ .
(٥) كنه مالا بد منه للمريد ، ص ٤٤ .
(٦) النور المظهر ، ص ٩ .

القلب انتباهه من نومات الغفلات ، طلباً للمشاهدات ، وسهر العين رغبة في بقاء همة المشاهدة في القلب لطلب المسامرة ، فإن العين إذا نامت بطل عمل القلب .

وفائدة السهر استمرار عمل القلب ،وارتقاء المنازل العلية المخزونة عند الله تعالى ، والمحقق أعلى درجة في ذلك من السالك .

ومع ذلك ينصح ابن عربي السالك بأنه إذا غلبه النوم فعليه أن ينام ، ويقول له : « ولا تَنَمْ إلا عن غلبة » (١) ، وربما ينصح ابن عربي السالك بذلك لأن مداومته السهر أمر غير ممكن ، فضلا عن الضرر الجسماني والنفساني الذي يمكن أن يترتب عليه .

١١ — الذكر :

الذكر عند ابن عربي — على اختلاف صوره — من أهم الرياضات العملية التي ينبغي للسالك للطريق الصوفي أن يلتزمها . وهي تستند عنده وعند غيره من صوفية الإسلام على إختلاف نزعاتهم إلى مصدر إسلامي من القرآن والسنة (٢) .

ويجوز للسالك لطريقة ابن عربي أن يشتغل بذكر الله بأي نوع شاء من الأذكار ، وإن كان أعلاها الاسم : الله ، في رأيه (٣) .

وإذا كان السالك ممن يعرف القراءة والكتابة فليجعل لنفسه وِرْداً (٤)

---

(١) كنه مالا بد منه للمريد ، ص ٤٤ .

(٢) أنظر مثلا : الرسالة القشيرية ، ص ١٠١ ؛ اللمع للطوسي ص ٢٩١ ، إحياء علوم الدين للغزالي ، ج ١ ، ص ٢٦٤ وما بعدها .

(٣) الأنوار ، ص ١٥ ، وقارن في الذكر بأسماءالله عنده الفتوحات المكية ، ج ٢ ، ص ٥٣٠ وما بعدها .

(٤) الورد في اللغة الشرب ، قال تعالى : « بئس الورد المورود » . وفي اصطلاح الصوفية مايرتبه العبد على نفسه ، أو الشيخ على تلميذه من الأذكار والعبادات (ابن عجيبة : إيقاظ الهمم ، القاهرة ١٣٣١ هـ ، ج ١ ، ص ١٦٠) وقد يطلق الورد على الجزء من القرآن . يقول صاحب « أقرب الموارد » : والورد الجزء المعلوم من القرآن يقوم به الإنسان كل ليلة . ويقول : قرأ فلان ورده وحزبه بمعنى .

في المصحف(١) .

وهناك صيغ أخرى للأذكار للسالك المبتدىء الذى يأخذ العهد ، وهى الاستغفار فى اليوم مائة مرة ، ولا إله إلا الله مائة مرة مع استحضار معناها وهو : لا معبود بحق إلا الله ، ويقول : الله مائة مرة بالقلب واللسان . ويقصد بالذكر الذات العلية لا الاسم فقط ، ثم يصلى على النبى صلى الله عليه وسلم مائة مرة بهذه الصلاة ، وهى : اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد النبى الأمى إمام الهدى ، وعلى آله وصحبه وسلم ، عدد كل ذرة ألف ألف مرة ، وإذا استمر يذكر حتى يقوى الجنان ، يذكر بالقلب فى جميع حركاته وسكناته دون حركة اللسان ، مع ملازمته على الورد (٢) .

ويظهرنا أحمد بن سليمان النقشبندى على صيغ سبع للأذكار(٣) ، فى طريقة ابن عربى(٤) ، كما يبين أثرها فى الارتقاء النفسى للسالك ، وعدد ذكر كل منها ، وهى :

الأول : « لا إله إلا الله » وهو ذكر النفس الأمّارة ، وعدد تلاوته ألف ومائة مرة .

الثانى : « الله » وهو للنفس اللّوامة ، وعدد تلاوته مائة ألف مرة .

الثالث : « هو » وهو للنفس الملهمة وعدد تلاوته تسعون ألف مرة .

الرابع : « حى » وهو للنفس المطمئنّة ، وعدد تلاوته سبعون ألف مرة .

الخامس : « قيوم » ، وهو للنفس الراضية ، وعدد تلاوته تسعون ألف مرة .

---

(١) كنه مالابد منه للمريد ، ص ٤٤ .

(٢) جامع الأصول ، ص ١٢ — ١٣ .

(٣) النور المظهر ، ص ١٢ — ١٣ .

(٤) تختلف صيغ الأذكار فى طريقة ابن عربى الأكبرية عن صيغها عند باقى الطرق ، فالشاذلية مثلا يجعلونها خمسة هى : لا إله إلا الله محمد رسول الله ، لا إله إلا الله ، سبحان الله ، الله ، هو (انظر كتابنا ابن عطاء الله السكندرى وتصوفه ، ص ١٥٩) والذكر عند النقشبندية صيغتان : الله ، ولا إله إلا الله (جامع الأصول ، ص ٨١) وهكذا تختلف كل طريقة عن الأخرى فى الصيغ التى تؤثرها عن غيرها .

السادس: « رحمن » وهو للنفس المرضيّة ، وعدد تلاوته خمسة وتسعون ألف مرة .

السابع : «رحيم» ، وهو للنفس الكاملة ، وعدد تلاوته مائة ألف مرة .

وهو يقارن بين صيغ أذكار ابن عربى هذه ، من حيث علاقة الشيخ بالمريد فيها ، وبعض صيغ الذكر فى الطرق الصوفية الأخرى قائلا : « قطع صفات النفس السبعة فى بعض الطرق بالتنقل فى الأسماء السبعة بتوجه الشيخ للمريد كطريقة الشيخ الأكبر . وفى بعضها بنظر الشيخ للمريد نظر محبة كطريقة سيدى أحمد البدوى رضى الله عنه . وفى بعضها بفيض العلم بالمحاذاة التامة الصحيحة كالطريقة الخالدية فيمتلىء المريد علماً بالمحاذاة ، وإن لم يسمع ما يقوله الشيخ (١) » .

على أنه فى خلال الأذكار تتجلى للسالك واردات مختلفة ، وعلى الذاكر أن يميز بينها ، وأن « يتحفظ من طوارق الخيالات الفاسدة أن تشغله عن الذكر(٢) » . ويقول ابن عربى له : « (عليك أن) تفرق بين الواردات الروحانية الملكية ، والواردات الروحانية الشيطانية ، بما تجده فى نفسك عند انقضاء الوارد ، وذلك أن الوارد إذا كان ملكياً فإنه يعقبه برد ولذة ، ولا تجد ألماً ، ولا تتغير لك صورة ، ويترك علماً . وإن كان شيطانياً فإنه يعقبه تهويش فى الأعضاء وألم وكرب وحيرة وذلة ، ويترك تخبيطاً (٣) » .

وللذكر عند ابن عربى وظائف ثلاث : الأولى نفسيّة ، فإنّ تزكية النفس وتصفيتها إنما تكون بكثرة الأوراد والأذكار(٤) ، والثانية خلقية ، لأن النفس بترقيها بالأذكار تُلهم صاحبها فعل الخيرات ، وتكمل أوصافها ، وتصبح رحيمة لجميع الخلق ، فتحب للكافر الإيمان ، وللعاصى التوبة من

---

(١) الأنوار القدسية فى مناقب السادة النقشبندية ، ص ٢٦٤ .

(٢) رسالة الأنوار : ص ١٥ — ١٦ .

(٣) رسالة الأنوار : ص ١٦ .

(٤) النور المظهر ، ص ١٠ .

العصيان ، وللطائع الثبات على طاعة الرحمن ، ويصبح عالمها الخيرات(١) ، والثالثة ميتافيزيقية إذ لايزال المريد يشتغل بالذكر حتى يرتفع عنه عالم الخيال ، ويتجلى له عالم المعانى المجردة عن المادة ، ولا يزال كذلك حتى يتجلى له مذكوره (٢) ، ويدرك حقيقة الوجود الواحدة (٣) .

ومما هو جدير بالذكر أن ابن عربى قد خلف لمريديه من أتباع طريقته الأكبرية عدداً كبيراً من الأوراد والأدعية والصلوات ، التى يتعبد بها الذاكر ، بعضها مطبوع وبعضها الآخر لايزال مخطوطاً . (٤) ومنها ما أورده

---

(١) النور المظهر ، ص ١٢ ، ١٣ .

(٢) رسالة الأنوار ، ص ١٨ .

(٣) انظر فى هذا : فصوص الحكم ، (فص حكمة نفسية فى كلمة يونسية) ص ١٦٨ وما بعدها وتعليقات الدكتور عفيفى على هذا الفص، ص ٢٣٢ - ٢٣٣ ، حيث يقول الدكتور عفيفى ما نصه : « ولكن الذكر كما يفهمه ابن عربى ويشرحه فيما بعد معناه كما قلنا التحقق بوحدة الوجود ، وهو فى نظرة أعلى مرتبة من ذكر أى كائن آخر ، لأنه صادر عن أكمل المخلوقات .. الخ) .

(٤) من هذه الأدعية والصلوات والأحزاب التى وقفنا عليها ما يلى :

١ - السر الأظهر فى أوراد الشيخ الأكبر (جمع محمود عز الدين بركات محمد)،وهى أوراد موزعة على أيام الأسبوع ليلا ونهاراً ، مطبوع بالقاهرة ، المطبعة السلفية ١٣٤٢ هـ

٢ - الأحزاب السبعة (مطبوع ولم نعرف تاريخ طبعه)

٣ - الصلاة الأكبرية (مطبوع) القاهرة ١٣٠٣ هـ ، ١٣١٠ هـ .

٤ - صلوات محيى الدين بن عربى ، ضمن مجموعة مخطوطة (١٥٣١) دار الكتب المصرية تصوف وأخلاق .

٥ - صلوات منسوبة لابن عربى وغيره ، (٦٢٠) مجاميع دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

٦ - أوراد الأيام والليالى ، نسخة خطية (٩ مجاميع) ، ثلاث نسخ (٣١ مجاميع ، ١٠٢ مجاميع ، ١٢٣ مجاميع) تصوف وأخلاق .

٧ - حزب التوحيد ، ضمن مجموعة مخطوطة (١٦٣٤) دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

٨ - حزب الدور الأعلى (١٦٣٢) ضمن مجموعة مخطوطة ، دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

فى خاتمة الفتوحات المكية وهى أدعية وتعويذات تقال فى أوقات معينة من اليوم(١) . وقد ذكر محمد رجب حلمى عنها ما نصه : « ومنها (من مؤلفاته) الأوراد والأحزاب والصلاة الصغرى والوسطى والكبرى والأوراد الأسبوعية والدور الأعلى وغيرها (٢) » .

١٢ — أثر الرياضات العملية فى نفسية السالك :

ولاشك فى أن الرياضات العملية التى كان يستخدمها ابن عربى فى سلوكه وينصح بها مريديه ، ذات تأثير قوى على تكوين المريد من الناحية النفسية ، فإن أخذ المريد فى سلوكه بالشدة فى مجاهدته لنفسه ، وخضوعه لإيحاء شيخه خضوعاً مطلقاً ، وإحاطته بمظاهر ومراسيم الطريقة كأخذ العهد عليه ، وإلباسه الخرقة ، وخضوعه لقواعد الجماعة فى الخلوات والزوايا ، كل هذا من شأنه أن يؤثر فى نفسيته تأثيراً بالغاً ، ويجعله أكثر قابلية

= ٩ — حزب الفتح (٢٩٢٨) مخطوط ، دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق

١٠ — دعاء محيى الدين بن عربى ، ضمن مجموعة مخطوطة (٨٨ م) دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

وهناك شروح على بعض أحزاب وصلوات ابن عربى منها ما يلى :

١ — شرح الحزب الأكبر لابن عربى ، تأليف الشيخ حجازى بن محمد السنديونى العباسى الأحمدى مخطوط (٢٧ م مجاميع) دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

٢ — الطور الأعلى على الورد المسمى بالدور الأعلى لمحيى الدين بن عربى تأليف الشيخ محمد القاوقجى الطرابلسى ، طبع دمشق سنة ١٣٠١ هـ .

٣ — شرح صلاة محيى الدين محمد بن على بن عربى تأليف الشيخ عبد الغنى النابلسى الدمشقى ، ضمن مجموعة مخطوطة (١٥٧٨) ، (٣٢٧ مجاميع) ، (٣٨٥ مجاميع) ، دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

٤ — شرح صلوات محيى الدين بن عربى ، لم يعلم مؤلفه ، مخطوط (٢٥٨٣) ، دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

٥ — شرح صلوات محيى الدين بن عربى تأليف العلامة محمد بن عمر بن عبد الجليل البغدادى ، مخطوط (٢٩٦) مجاميع ، دار الكتب المصرية ، تصوف وأخلاق .

(١) الفتوحات المكية ، جـ ٤ ، ص ٧١٥ وما بعدها .

(٢) البرهان الأزهر ، ص ٧ .

لكل ما يوحى إليه به شيخه من مذاهب التصوف وآرائه .

واعتزال المريد فى الخلوة على النحو الذى حبذه ابن عربى له ، من شأنه أن يفضى به إلى قطع صلته بالعالم الخارجى ليعيش فى عالم محدود من خلقه الخاص ينطوى فيه على نفسه، ولعل هذا هو السبب فى أن بعض علماء النفس المحدثين ، الذين درسوا ظاهرة التصوف ، يقررون أن شخصية الصوفى شخصية انطوائية (Introvert) (١) .

والمتأمل أيضاً فيما يذكره ابن عربى عن قواعد الخلوة ، يرى أن من أهمها أن لا تتعلق همة المختلى بشىء غير الله ، فإن الخلوة غايتها عنده التفرغ عن الأكوان تماماً ، وهذا يعنى بعبارات أخرى أن يكف المريد فى خلوته عن جميع الأفكار المتعلقة بالعالم الخارجى ، أياً كان نوعها ، ليستبقى فكرة واحدة هى مشاهدة الله ، ولهذا يستخدم الأذكار على اختلاف أنواعها ليعينه هذا على عدم تجاوز فكرته .

وخضوع السالك للطريق الصوفى لفكرة واحدة بعينها تسيطر على شعوره تماماً ، يشبه الحالة التى يسميها بعض علماء النفس المحدثين بوحودة الفكرة (Monoïdéisme) ، وهى حالة يضيق فيها مجال الشعور جداً بحيث لايبقى فيه إلا فكرة واحدة ذات مضمون بسيط ، وتشغل النفس بحيث تحول دون ظهور غيرها فيها بشكل مستمر (٢) .

ولا يخفى بعد ذلك أن لما يعانيه المريد السالك من الجوع والسهر والصمت أثراً كبيراً على قواه النفسية ، فتعتريه أحياناً حالة هى أشبه بالغيبوبة ، ولكنها فى الوقت نفسه مصحوبة بلذة روحية لا يدركها إلا هو وحده .

---

(١) Thonless (R.) : An introduction to the psychology of religion, Cambridge 1928, pp. 236-237.

(٢) Lalande (A.) : Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Art. « monoïdéisme ».

وقد فطن بعض خصوم ابن عربى إلى ما تحدثه الخلوات ، وما يكون فيها من جوع وصمت وسهر وذكر متواصل ، من قول بوحدة الوجود ، التى تنتفى معها التفرقة بين العالم الخارجى وبين الله ، ومن هؤلاء الذهبى فى كتابه « ميزان الاعتدال » حيث يقول ما نصه : « وما عندى أن محيى الدين (ابن عربى) تعمد كذباً ، ولكن أثرت فيه تلك الخلوات والجوع فساداً وخيالاً ، وطرف جنون . وصنف التصانيف فى تصوف الفلاسفة وأهل الوحدة فقال أشياء منكرة ، عدها طائفة من العلماء مروقاً وزندقة ، وعدها طائفة من العلماء من إشارات العارفين ورموز السالكين ، وعدها طائفة من متشابه القول ، وأن ظاهرها كفر وضلال ، وباطنها حق وعرفان ، وأنه صحيح فى نفسه كبير القدر (١) » .

ومع أن كلام الذهبى فيه من التحامل ما فيه على ابن عربى ، إلا أن أهميته راجعة إلى أنه يربط بين آراء ابن عربى فى التصوف وبين أثر الرياضات العملية التى كان يمارسها فى حياته من الناحية السيكولوجية .

ولعل ابن تيمية كان أكثر توفيقاً من الذهبى فى الإبانة ، من الناحية السيكولوجية ، عن الارتباط الوثيق بين رياضات الصوفية من أصحاب الوحدة الوجود كابن عربى ، وبين مذاهبهم النظرية ، وذلك حين يقول مانصه : « ولكن هذه الحال (حال الغيبة) تعترى كثيراً من السالكين ، يغيب أحدهم عن شهود نفسه وغيره من المخلوقات ، وقد يسمون هذا فناء واصطلاماً ، وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات ، لا أنها فى أنفسها فنيت .. ومن هنا دخلت طائفة فى الاتحاد والحلول ، فأحدهم قد يذكر الله حتى يغلب على قلبه ذكر الله ، ويستغرق فى ذلك ، فلا يبقى له مذكور مشهود لقلبه إلا الله (هذا هو عين ما يقرره ابن عربى ، ومر بك ذكره) ، ويفنى ذكره وشهوده لما سواه ، فيتوهم أن الأشياء قد فنيت ، وأن نفسه فنيت ، حتى

---

(١) الذهبى : ميزان الاعتدال ، القاهرة ١٣٢٥ هـ ، جـ ٣ ، ص ١٠٨ — ١٠٩ .

يتوهم أنه هو الله ، وأن الوجود هو الله (١) » .

١٣ — مكانة ابن عربي كشيخ للطريقة الأكبرية :

استطاع ابن عربي — بما ألف وكتب — أن يؤثر في طرق التصوف التي أصبحت بتأثير منه مدارس مغلقة للمريدين الذين يتلقنون أسرار الطريق ، والتي انتقل اهتمامها من مجرد ضبط النفس من الوجهة الأخلاقية إلى التماس المعرفة الميتافيزيقية . وكان تأثير ابن عربي عظيماً للغاية إلى حد أنه تعدى المشرق العربي إلى الأقاليم الفارسية والتركية ، فكان واضحاً على صوفيتها (٢) .

وقد عرف كثير من القدماء لابن عربي هذه المكانة باعتباره شيخاً مربياً إلى جانب مكانته المسلم بها في مجال نظريات التصوف ، وحسبنا أن نذكر بعض شواهد من كلامهم تدل على ذلك :

وصفه المقرى في « نفح الطيب » قائلا : « والغالب عليه (أي على ابن عربي) طرق أهل الحقيقة ، وله قدم في الرياضة والمجاهدة ، وكلام على لسان أهل التصوف ، ووصفه غير واحد بالتقدم والمكانة من أهل هذا الشأن بالشام والحجاز ، وله أصحاب وأتباع » (٣) .

ووصفه أحد معاصريه ، وهو كمال الدين أبو منصور ظافر الأزدى في رسالة له قائلا : « ورأيت بدمشق الشيخ الإمام العارف الوحيد محيي الدين ابن العربي وكان من أكبر علماء الطريق ، جمع بين سائر العلوم الكسبية ، وما وقر له من العلوم الوهبية . ومنزلته شهيرة وتصانيفه كثيرة . وكان غلب عليه التوحيد علماً وخلقاً وحالاً ، لا يكترث بالوجود مقبلا كان أو معرضاً ، وله علماء أتباع أرباب مواجيد وتصانيف (٤) » .

---

(١) تقي الدين بن تيمية : مجموعة الرسائل الكبرى ، القاهرة ١٣٢٣ هـ ، جـ ١ ، ص ١٥٤ .

(٢) قارن : Gibb (H.A.R.) : Mohammedanism, an historical survey, London 1953, pp. 148-149.

(٣) نفح الطيب ، طبعة أحمد فريد رفاعي ، جـ ٧ ، ص ٩٧ .

(٤) نفح الطيب ، جـ ٧ ، ص ١١٢ — ١١٣ .

وقال عنه شيخ الإسلام أبو يحيى زكريا الأنصارى ممتدحا أتباعه من الأكبرية : والحق أن طائفة ابن العربى كلهم أخيار ، وكلامهم جار على على اصطلاحهم كسائر الصوفية ، وهو حقيقة عندهم فى مرادهم ، وإن افتقر عند غيرهم إلى التأويل(١) » .

ويقول عنه اليافعى اليمنى : « وكم ربى رضى الله عنه من المريدين العارفين بالله(٢) »

وينقل الشعرانى عن مجد الدين الفيروزابادى مانصه : « والذى أقوله وأتحققه ، وأدين الله تعالى به ، أن الشيخ محيى الدين كان شيخ الطريقة ، حالاً وعلماً ، وإمام التحقيق حقيقةً ورسما ، ومحيى علوم العارفين فعلا واسما »(٣) .

ويقول الشعرانى أيضا عن مريدى ابن عربى الآخذين عنه طريقته فى عصره ما نصه : « وكان أئمة عصره من علماء الشام ومكة كلهم يعتقدونه ، ويأخذون عنه ، ويعدون أنفسهم فى بحر علمه كلا شىء »(٤) .

وقال شيخ الإسلام المخزومى : « وقد كان الشيخ محيى الدين بالشام ، وجميع علمائها تتردد عليه ، ويعترفون له بجلالة المقدار ، وأنه أستاذ المحققين من غير إنكار . وقد أقام بين أظهرهم نحواً من ثلاثين سنة يكتبون مؤلفات الشيخ ويتداولونها بينهم »(٥) .

ومما له دلالته فى الإبانة عن مكانة ابن عربى باعتباره شيخاً من شيوخ الطرق ، أن طرقاً أخرى — مع ماهو معروف عنها من الاعتدال والأخذ بالتصوف السنى الذى مثله الغزالى فى تاريخ الحياة الروحية الإسلامية —

(١) البرهان الأزهر ، ص ١٥ .
(٢) البرهان الأزهر ، ص ٢٣ .
(٣) الشعرانى : اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر ، القاهرة ١٣٠٥ هـ ، جـ ١ ، ص ٩ .
(٤) اليواقيت والجواهر ، جـ ١ ، ص ١١ — ١٢ .
(٥) اليواقيت والجواهر ، جـ ١ ، ص ١٢ .

كالشاذلية ، قد أظهروا احترامهم له كشيخ من شيوخ التربية الروحية . فقد أخذ ابن عطاء الله السكندرى أحد أركان الطريقة الشاذلية بكثير من قواعد ابن عربى فى السلوك كما مر ذكره ، وذكر المقرى فى « نفح الطيب » أن ابن عطاء الله السكندرى كان يعظمه (١) .

ومن الشاذلية الذين أظهروا احترامهم لابن عربى أيضا ، الشيخ محمد المغربى الشاذلى أستاذ جلال الدين السيوطى العالم المصرى المشهور ، وقد وصفه بأنه «مربى العارفين كما أن الجنيد مربى المريدين (٢) » .

ومنهم أيضا الشيخ أبو عبد الله القورى أستاذ الشيخ أحمد زروق الفاسى (٣)

وقد أظهر كثير من شيوخ الطرق الأخرى وأتباعهم احترامهم لابن عربى ، كالنقشبندية الذين وصفوه بأنه خاتم الأولياء المحمديين(٤) ، ونقلوا عنه كثيراً (٥) ، وكان منهم الملا عبد الرحمن الجامى المتوفى سنة ٨٩٨ هـ ، والذى درّس «الفتوحات المكية» ، كما كتب شرحاً لفصوص الحكم (٦) .

كذلك كان الخلوتية معظمين لابن عربى وآخذين بقواعده العملية فى العزلة والخلوة ، كما سلف بيانه .

وقد حظى ابن عربى باحترام كبير من رجال الدين أصحاب النزعة الصوفية فى العصر الحاضر ، ومن هؤلاء نذكر الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (١٢٦٦ هـ — ١٣٢٣ هـ) رائد الإصلاح الدينى فى العصر الحاضر . فقد سلك الأستاذ الإمام طريق الصوفية (٧) ، ووصل فيها إلى درجة عالية ، وإن كان

---

(١) نفح الطيب ، جـ ٧ ، ص ١٥٨ ؛ وانظر أيضاً البرهان الأزهر ، ص ١٥ .
(٢) اليواقيت والجواهر ، ص ١١ .
(٣) قواعد التصوف ، القاهرة ١٣١٨ هـ ، القاعدة ٨٥ .
(٤) الأنوار القدسية فى مناقب السادة النقشبندية ، ص ٧ ، ص ١٦١ .
(٥) الأنوار القدسية ، ص ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٨ .
(٦) الأنوار القدسية ، ص ١٥٢ ، ١٥٣ .
(٧) أنظر فى ذلك : السيد محمد رشيد رضا : تاريخ الأستاذ الإمام ، جـ١ ، ص٢٠ ومابعدها ، ص ١٠٦ وما بعدها ، ص ٩٢٧ وما بعدها .

قد آثر عدم إظهار أحواله فيها . وصلة الأستاذ الإمام بالتصوف فى حاجة إلى مزيد من الدراسة والاستقصاء ، سواء فى حياته الخاصة أو آرائه الإصلاحية ، خصوصاً وأنه قال للسيد رشيد رضا : « كل ما أنا فيه من نعمة فى دينى أحمد الله تعالى فسببها التصوف(١) » . ويعنينا هنا فقط أن نبين صلته الروحية بابن عربى ، ومكانته فى نظره :

لاشك فى أن الأستاذ الإمام كان من القلة المتحققة بفهم مذهب ابن عربى بناء على تذوق خاص أتاح له فهم مراميه ، فيقول السيد رشيد رضا عن ذلك: « وأما علوم التصوف فكان فيها (أى الشيخ محمد عبده) من الراسخين ، وقد قال لى : إننى أقرأ « الفتوحات المكية » كما أقرأ تاريخ ابن الأثير : لأن لغوامضها مفتاحاً من علمه لا يخفى عليه شىء منها (٢) » .

وكان الشيخ محمد عبده من المدافعين عن ابن عربى ، ويلتمس له ولأمثاله العذر فيما عبروا به عن أحوالهم بطريق الرمز . ويرى أن فهم أحوالهم من شأن الخاصة وحدهم وكان يقول إنه « ربما حصل لى شىء من ذلك وقتاً ما ، لكن هذا خاص بمن يحصل له ، لا يصح نقله لغيره بالعبارة ، ولا أن يكتبه ويدونه علما »(٣) .

ومما يذكره الشيخ رشيد رضا أيضا أن الأستاذ الإمام كان يقول إن التفسير المنسوب إلى الشيخ محيى الدين بن عربى هو للكاشانى الباطنى(٤) . وهذا مما دافع به الشعرانى أيضا عن ابن عربى فى مقدمة كتابه « اليواقيت والجواهر » .

وليس يبعد أن يكون الأستاذ الإمام قد تأثر بابن عربى فى رسالة له صنفها « فى وحدة الوجود » وهى بكل أسف من رسائله المفقودة ، وقد ذكر فيها مراتب الوجود وتعددها من وجه ، ونظامها العام ووحدتها من وجه آخر (٥) .

---

(١) تاريخ الأستاذ الإمام ، حـ ١ ص ٩٢٩ .
(٢) تاريخ الأستاذ الامام ، حـ ١ ص ١٠٣٢ ، ص ١٢٦ .
(٣) تاريخ الأستاذ الإمام ، حـ ١ ص ٩٢٨ – ٩٢٩
(٤) تاريخ الأستاذ الإمام ، حـ ١ ص ١١٦ .
(٥) تاريخ الأستاذ الإمام ، حـ ١ ص ٧٧٧ .

ومن الغريب أن السيد محمد رشيد رضا — مع ما هو معروف عنه من نقده الشديد للصوفية وتمسكه بالاتجاه السلفى الذى يمثله ابن تيمية — ذكر لنا رؤيا منامية بعد وفاة الأستاذ الإمام بأيام ، جعلته يتذكر كلاماً لابن عربى فى حال الصدق ومقام الصدق ، ولطرافتها نثبتها فيما يلى:

يقول الشيخ رشيد : « رأيت الأستاذ الإمام فى النوم بعد موته بأيام ، فقال لى : إن الله تعالى أعطانى مقعد الصدق ، أوقال : إننى فى مقعد الصدق . فتذكرت كلام الشيخ محيى الدين بن عربى فى مقام الصدق وحال الصدق ، ومنه أن صاحب حال الصدق يكون كثير الظهور بالولاية والكرامة ، كثير الدعوى بحق ، كعبد القادر الجيلى ، وصاحب مقام الصدق أعلى وأكمل ، ويكون فى الولاية مجهولاً لا يعرف ونكرة لا تتعرف ، كأبى السعود ابن الشبل تلميذ عبد القادر .وتذكرت جهل الناس بمقام الأستاذ الإمام فى الولاية والعرفان احتجاباً بمظهره الدنيوى ومعارفه الكونية عن مرتبته الروحية ومعارفه اللدنية ، واستيقظت وعلى لسانى قوله تعالى : « إن المتقين فى جنات ونهر ، فى مقعد صدق عند مليك مقتدر » (١) .

ومع أن هذه مجرد رؤيا منامية ، إلا أنها ذات دلالة صوفية عميقة بالنسبة لمقام الأستاذ الإمام ، وبالنسبة إلى الشيخ رشيد رضا الذى أصبح مؤمناً بعمق كلام ابن عربى فى التمييز بين مقامات السلوك وأحواله الروحية . وشهادة الشيخ رشيد رضا لابن عربى فى هذا الموضع على هذا النحو لها قيمتها فى الإبانة عن مكانة ابن عربى كشيخ مربٍّ ، خصوصاً وأنها صادرةٌ عن عالم سلفى النزعة يظن به أنه خصم للصوفية ، خصوصا المتفلسفين منهم كابن عربى.

١٤ — أتباع الأكبريّة :

معلوماتنا عن أتباع الطريقة الأكبرية فى عصر ابن عربى وبعد وفاته قليلة للغاية ، فلم يتعرض أحد من القدماء ولا المحدثين لذكر شىء مفصل عنهم ،

(١) تاريخ الاستاذ الأمام ، حـ ١ ، ص ٩٥٩ .

كما لم يتعرض أحد لذكر المتأخرين منهم وأسانيدهم المتصلة بابن عربي ، وقد وقفنا على شيء يسير من أخبار أولئك الأتباع بمحض الصدفة حين ورد ذكرهم في كتب ابن عربي نفسه ، أوفى بعض مصادر المتأخرين من أصحاب الطرق . ونأمل أن تتهيأ لنا في المستقبل معرفة شيء أكثر عنهم ، بالتنقيب في بعض المخطوطات التي يحتمل أن تكون قد عرضت لهم ، ولصلتهم بشيخهم.

فممن عرفنا أخذهم عن ابن عربي تلميذه صدر الدين القونوى المتوفى سنة ٦٧٢ هـ (١) ، والذى أصبحت له بعد ابن عربي مكانة بارزة في طريقة شيخه ، وكان ابن عربي قد تزوج بوالدته ، فهو ربيبه وابن عربي أبوه المعنوى(٢) . وكان صدر الدين القونوى من الصوفية القائلين بوحدة الوجود . وعنى ابن تيمية بالرد عليه كما ردّ على شيخه ابن عربي(٣) . وهو أستاذ عفيف الدين التلمسانى الشاعر والصوفى المتفلسف .وقد جاء صدر الدين إلى مصر مبشراً بطريقة ابن عربي فيما يبدو ، والتقى فيها بالشاذلى ، وتبادل معه الكلام في حقائق التصوف ، على نحو ما يذكر ابن عياد الشاذلى قائلا: « ولما قدم الشيخ القونوى تلميذ ابن عربي إلى الديار المصرية اجتمع بالشيخ أبي الحسن (الشاذلى) وتكلم بحضرته بعلوم كثيرة ، والشيخ مطرق ،إلى أن استوفى الشيخ صدر الدين كلامه ، فرفع الشيخ أبو الحسن رأسه ، وقال : أخبرنى أين قطب الزمان اليوم ، ومن هو صديقه ، وما علومه ؟ فقال : فسكت الشيخ صدر الدين ، ولم يردّ جوابا(٤) » .

وتروى لنا بعض المصادر أنه لما جاء إلى مصر في صحبة تلميذه عفيف الدين التلمسانى ، التقيا فيها بعبد الحق بن سبعين ، على نحو ما يذكر المناوى في الكواكب الدرية قائلا : « والعفيف التلمسانى الذكى الحاذق المنطق تلميذ

---

(١) انظر ترجمته في طبقات الشعرانى ، جـ ٢ ، ص ١٧٧ .
(٢) البرهان الأزهر ، ص ٥ .
(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ، جـ ١ ، ص ٦٦ — ٦٧ ، ص ١٧٧ .
(٤) ابن عياد الشاذلى : المفاخر العلية في المآثر الشاذلية ، طبع مصر ١٢٧٣هـ ص ٤٧ —٤٨.

القونوى . فإنه لما قدم شيخه القونوى رسولاً إلى مصر اجتمع به ابن سبعين لما قدم من المغرب (كان ذلك حوالى سنة ٦٤٨ ﻫ أو بعدها كما أثبتناه فى فى رسالتنا للدكتوراه) وكان التلمسانى مع شيخه القونوى .قالوا لابن سبعين: كيف وجدته (أى القونوى) بعين علم التوحيد؟ فقال : إنه من المحققين لكن معه شاب أحذق منه وهو العفيف التلمسانى(١) » .

ومما يؤسف له أن آراء كل من صدر الدين القونوى وتلميذه العفيف التلمسانى لا تزال مجهولة إلى الآن ، لأن مصنفاتهما لا تزال مخطوطة .

وقد وقفنا لصدر الدين القونوى على شرح على « فصوص الحكم » لابن عربى عنوانه « الفكوك على الفصوص »(٢) ، وعلى مصنف له عنوانه « مفتاح الغيوب »(٣) ، وعلى آخر عنوانه « رسالة التوجه الأعلى فى السلوك » اقتبس الكمشخانوى شيئاً منه فى كتابه « جامع الأصول »(٤) .

أما العفيف التلمسانى فله ديوان شعر لا يزال مخطوطاً أيضا(٥) .

ومن أتباع ابن عربى شخص يعرف بأبى العلم يسن ، ورد ذكره فى كتاب « لطائف المنن » لابن عطاء الله السكندرى ، وقال عنه ابن عطاء الله إنه اتصل بالشاذلى فى مجلس الشيخ عز الدين بن عبد السلام(٦) .

وقد أخذ عن ابن عربى كذلك طائفة من المريدين لا نعرف عنهم إلا قليلاً ،

---

(١) المناوى: الكواكب الدرية ، نسخة خطية بدار الكتب المصرية ، رقم ٢٦٠ تاريخ ورقة ٢٣١ ب .

(٢) له نسخة خطية بالمكتبة الظاهرية بدمشق رقم ١٠ تصوف ، ولها صورة فتوغرافية بمعهد مخطوطات جامعة الدول العربية (الفهرس رقم ٣٢٥ تصوف وآداب شرعية) .

(٣) له نسخة خطية بمكتبة خزينة رقم ١٢٧٤ ، ولها صورة فوتوغرفية بمعهد مخطوطات جامعة الدول العربية (الفهرس رقم ٤٩٤ تصوف وآداب شرعية) .

(٤) جامع الأصول ، ص ١٦٠ .

(٥) له نسخة خطية بمكتبة الإسكوريال بأسبانيا ، رقم ٣٨٥ .

(٦) لطائف المنن ، ص ٤٣ .

منهم عبد الله بن بدر الحبشي الخادم (١) ، ومحمد بن خالد الصدفى ، اللذين أهدى ابن عربى إليهما كتابه « حلية الأبدال » على نحو ما يذكر ابن عربى نفسه فى كتابه « الفتوحات المكية »(٢) .

ومن أتباع ابن عربى كذلك اسماعيل بن سودكين الذى سأل هو وبدر الحبشى أستاذهما أن يكتب لهما شرحا لديوانه « ترجمان الأشواق » لأنهما علما أن بعض الفقهاء فى مدينة حلب ينكرون أن يكون ذلك الديوان منطويا على حقائق فى التصوف ، واتهموا شيخهما بأنه لما أراد ألا ينسب إليه مثل هذا الغزل والتشبيب الصريح ، تستر وادّعى أنه فى الأسرار الإلهية (٣) .

وممن تتلمذوا على ابن عربى وأجازهم بإجازته كذلك الملك المظفر بهاء الدين غازى بن الملك العادل أبى بكر بن أيوب حاكم دمشق ، وأولاده من بعده . وقد ذكر ابن عربى فى هذه الإجازة أسماء شيوخه ومسموعاته وأسماء مصنفاته(٤) ، وكانت علاقة هذا الملك به كعلاقة المريد بشيخه .

وممن أجازهم ابن عربى كذلك الحافظ البرزلى ، فقد رأى الفيروزابادى إجازة ابن عربى للبرزلى بخط ابن عربى نفسه على حواشى « الفتوحات المكية » بمدينة قونية (٥) .

---

(١) وقفنا له على مصنف عنوانه «الإنباه على طريق الله» ، وهو مما سمعه من شيخه فى هذا الموضوع ، له نسخة خطية بمكتبة أمانة رقم ١٢٧٤ ، وله صورة فوتوغرافية بمعهد المخطوطات بجامعة الدول العربية (الفهرس رقم ٥٠ تصوف وآداب شرعية) .

(٢) الفتوحات المكية ، جـ ٢ ، ص ٢٤٠ .

(٣) الفتوحات المكية ، جـ ٣ ، ص ٧٣٦ .

(٤) تاريخ هذه الاجازة غرة المحرم ٦٣٢ هـ (١٢٣٤ م) وانظر عنها :
Brockelmann : G.A.L., I, 571.
المقرى : نفح الطيب ، جـ ٧ ، ص ٩٩ وما بعدها ، الكتانى : فهرس الفهارس ، جـ ١ ، ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، وقد أخطأ الشعرانى فى قوله إنها إجازة للملك الظاهر بيبرس (كذا) صاحب حلب (اليواقيت والجواهر ، جـ ١ ، ص ١٠) . وقد ذكرها النبهانى بنصها فى كتابه « جامع كرامات الأولياء » ، ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٥) اليواقيت والجواهر ، جـ ١ ، ص ١٠ .

وقد أعجب بابن عربى علماء وصوفية كثيرون فى عصره وبعد وفاته ، ولكنهم لا يعتبرون من أتباعه المتصلين إليه بالسند على حد مصطلح أصحاب الطرق ، وإنما هم من تلاميذه المتأثرين بآرائه فى التصوف ، والمدافعين عنها ضد هجمات الفقهاء . نذكر من هؤلاء مجد الدين الفيروزابادى ، وسراج الدين المخزومى ، وسبط بن الجوزى ، وصلاح الدين الصفدى ، وقطب الدين الشيرازى ، والشيخ مؤيد الدين الجخندى ، ونصر المنبجى(١) ، ومحيى الدين النووى ، وجلال الدين السيوطى ، واليافعى اليمنى ، والشعرانى وعبد الغنى النابلسى(٢) ، والشيخ ابراهيم بن عبد الله الهكارى البغدادى (٣) ، والشيخ عمر حفيد الشهابى أحمد العطار(٤) ، وكثيرون غيرهم . وقد عرض الشعرانى فى كتابه « اليواقيت والجواهر » لآراء بعضهم فى ابن عربى ، كما ذكر مصنفات بعضهم فى الرد على خصومه(٥) .

واستمرت طريقة ابن عربى المعروفة بالأكبرية جيلاً بعد جيل إلى أن جاء القرن الثالث عشر الهجرى ، فوجدنا من أبرز أتباعها فيه الشيخ أحمد بن سليمان بن عثمان الطرابلسى الأروادى الخالدى النقشبندى الأحمدى الأكبرى(٦) ، أحد صوفية الشام ، تلميذ الشيخ خالد ضياء الدين النقشبندى المتوفى سنة ١٢٤٢ هـ(٧) ، وقد زاد على شيخه بأربعين طريقة . وقد قال عنه صاحب « الحديقة الندية » عند الكلام على خلفاء الشيخ خالد : « ومنهم العالم

---

(١) كانت له زاوية بمصر ، وكان من المدافعين عن ابن عربى ، ومن أشد الناس فى الرد على خصومه وخاصة ابن تيمية (المقريزى خطط ، جـ ٤ ، ص ٣٠٠) .

(٢) كان الشيخ عبد الغنى النابلسى المتوفى سنة ١١٤٣ هـ من شراح ابن عربى ولكنه — تصديقاً لما نقول كان منتمياً إلى الطريقتين القادرية والنقشبندية ، ولم يكن منتمياً إلى الأكبرية (ديوان الحقائق ومجموع الرقائق للنابلسى ، القاهرة ١٣٠٦ هـ ، ص ١٢) .

(٣) له كتاب عنوانه «مناقب ابن عربى» وهو مطبوع .

(٤) له كتاب عنوانه «الفتح المبين فى رد اعتراض المعترض على محيى الدين» وهو مطبوع .

(٥) اليواقيت والجواهر ، جـ ١ ، ص ١١ — ١٢ .

(٦) انظر ترجمته فى الأنوار القدسية فى مناقب السادة النقشبندية ، ص ٢٦٣ — ٢٦٤ .

(٧) له ترجمة مطولة فى الأنوار القدسية ، من ص ٢٢٤ إلى ص ٢٦٣ .

العلامة ، والمرشد الكامل الفهامة ، والعارف الصمدانى ، والهيكل النورانى ، الراوى بفياض مدده غليل الصادى ، الشيخ أحمد بن سليمان بن عثمان الطرابلسى الأروادى . فإنه رحل إلى مولانا الشيخ خالد قدس الله سره بعد حلوله بدمشق الشام ، وسلك على يديه الطريقة النقشبندية حتى أذن له بالإرشاد ، وأقر له بالخلافة المطلقة . وعلى ما فهم فى قصيدته الرائية أنه خاتم الخلفاء الخالدية بوأهم الله الرضوان فى البكرة والعشية . وقد اشتهر بالولاية والعلم والدراية والحلم . كان قدس الله سره شاعراً فاضلا وأديباً كاملاً ، له تاريخ كبير وألفية فى علوم الأدب ، وله التبر المسبوك فى نهاية السلوك ، وله مرآة العرفان ، وله رسالة فى الخلوة ، وله أوراد وصلوات ، وله تآليف كثيرة مفيدة تزيد على المائة ، كما أثبته بخط يده(١) » .

وقد توفى الشيخ أحمد بن سليمان الطرابلسى بطرابلس الشام سنة ١٢٧٥ هـ ودفن بمسجد هناك يعرف بمسجد الدباء لصيق حائطه القبلى . وكان له أتباع كثيرون(٢) .

وكان من عادة المتأخرين من أرباب الطرق الصوفية تلقى أكثر من طريقة صوفية واحدة ، فبعد أن كان الشيخ أحمد بن سليمان منتسبا إلى النقشبندية وغيرها على النحو الذى رأينا ، نجده يأتى إلى مصر ويتلقى الطريقة الأكبرية فيها على بعض شيوخها المصريين ، وينتسب بذلك بالسند إلى محيى الدين ابن عربى ، ثم يؤلف رسالة خاصة فى آداب الطريقة الأكبرية ، وهى الرسالة التى جعل عنوانها « النور المظهر فى طريقة سيدى الشيخ الأكبر » .

وقد بين لنا أخذه الطريقة الأكبرية بمصر قائلا : « واستمرت (الطريقة الأكبرية) كذلك إلى أن وصلت إلىّ من غير انتقاص على يد الولى الزاهد الناسك العامل العابد سيدى الشيخ على حكشى البولاقى المتصوف الآن باطناً فى الإقليم المصرى . وقد قام مقام سيدى الشيخ مصطفى المنادى ، فسألنى عن

---

(١) الأنوار القدسية ، ص ٢٦٣ — ٢٦٤ .

(٢) الأنورا القدسية ، ص ٢٦٤ .

مسائل من تلك الكتب (لعله يقصد كتب ابن عربى) أوهم رضى الله عنه أنه توقف بها ، فأجبته بالصواب بمدد مؤلفها ، فأمر لى بكتابتها ، فكتبها ولده وإلىّ دفعها(١) » .

ويستفاد من هذا الكلام أن الطريقة الأكبرية كانت موجودة بمصر فى القرن الثالث عشر الهجرى ، وكان أبرز ممثليها هما الشيخ مصطفى المنادى وتلميذه الشيخ على حكشى البولاقى(٢) .

وارتبط الشيخ أحمد بن سليمان منذ ذلك الحين بالشيخ محيى الدين بن عربى ارتباطاً بالسند فسمى نفسه بالأكبرى، كما عبر لنا عن ارتباطه الروحى الوثيق بابن عربى قائلا : « يقول العبد الفقير إلى رحمة ربه الديان ، أحمد الخالدى النقشبندى الأحمدى الأكبرى بن سليمان : قد رأى بعض الحفاظ للقرآن من الصلحاء الذين هم أعيان الأعيان أن حضرة سيدى الشيخ الأكبر قدس الله تعالى سره الأفخر فى حضرة الفهوانية(٣) الصادقة الواقعة المحققة، يتوجه إلىّ ، وقد أحست ذلك نفسى ، فألفت هذه الرسالة (يقصد رسالة النور المظهر) فى طريقته العلية الأكبرية (٤)» . وهو يقول كذلك : «فلما حصل التوجه من الشيخ الأكبر فى طريقته العلية أبرزت من معانيها فى هذه الرسالة لينتفع بها البرية .. وهو أخذها عن الخضر عليه السلام ، وهو أخذها عن المصطفى سيد الأنام، فهى طريقة العلوم اللدنية التى نال بها حضرة سيدى الإمام على كرم الله وجهه عن المصطفى صلى الله عليه وسلم العلوم الباطنية (٥) » .

وقد تلقى الطريقة الأكبرية عن الشيخ أحمد بن سليمان ، طائفة من

---

(١) النور المظهر ، ص ٤ — ٥ .

(٢) لم نستطع بكل أسف العثور على ترجمة لأى منهما .

(٣) فى اصطلاحات محيى الدين بن عربى الواردة فى الفتوحات المكية : «الفهوانية خطاب الحق بطريق المكافحة فى عالم المثال » .

(٤) النور المظهر ، ص ٢ — ٣ .

(٥) النور المظهر ، ص ٥ .

المريدين ، عرفنا منهم على المنير ،وعن على المنير هذا أخذها الشيخ أبو عبد الله محمد أمين السفرجلانى الدمشقى إمام وخطيب جامع السنجقدار . فقد ذكر السفرجلانى فى منظومة له (طبعت بالشام سنة ١٣١٩ هـ) عنوانها « عقود الأسانيد(١) » سنده المتصل بابن عربى ، وقد أشار إليه الكتانى قائلا : «وروى الطريقة الأكبرية عن على المنير ، عن أحمد بن سليمان الأروادى(٢)»

وتلقى الطريقة الأكبرية أيضا عن الشيخ أحمد بن سليمان ، الشيخ أحمد ابن مصطفى بن عبد الرحمن ضياء الدين الكمشخانوى(٣) ، ولد فى كمشخانة لى بتركيا سنة ١٢٢٧ هـ (١٨١٢ م) ، وتعلم بالآستانة ، وتوفى بها فى سنة ١٣١١ هـ (١٨٩٣ م) . وهو عالم بالحديث والتصوف ،جاء إلى مصر ، ولا نعلم سنة مجيئه إليها على وجه التحديد ، وإن كنّا نعرف أنه كان موجوداً بها سنة ١٢٩٣ هـ ، وأنه أقام بمصر ثلاث سنين . وله نحو خمسين مصنفاً ، منها « جامع الأصول » ، وكانت له مطبعة تطبع بها كتب السنة وتوزع على فقراء العلماء مجانا، وأنشأ ثلاث مكتبات لمطالعة الجمهور فى بلاده .

وقد عنى الكمشخانوى بتتبع آداب الطريقة الأكبرية ، وضمن كتابه شيئاً عنها أخذ معظمه من رسالة أستاذه « النور المظهر » . كما بين لنا تلقيه عن شيخه كل طرقه ، ومنها الطريقة الأكبرية(٤) .

وكان الكمشخانوى من المعجبين بابن عربى إعجاباً كبيراً فقد كان يصفه دائما بأنه « ختمت به الولاية المخصوصة (٥) » . واعتبر أن ابن عربى

---

(١) الكتانى : فهرس الفهارس ، ص ٢٤١ .

(٢) الكتانى : فهرس الفهارس ، ص ٢٤٢ .

(٣) انظر ترجمته فى : زكى محمد مجاهد : الأعلام الشرقية فى المائة الرابعة عشرة الهجرية ، القاهرة ١٣٦٨ هـ - ١٣٧٤ هـ ، جـ ٢ ، ص ٧٨ ، إسماعيل البابانى : إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون ، استانبول ١٩٤٥ م ، جـ ١ ،ص ٥٤٦ ، الأنوار القدسية ، ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

(٤) جامع الأصول ، ص ٢ ، ص ١٠٨ .

(٥) جامع الأصول ، ص ٧٧ .

له خصوصية معينة بين شيوخ الطرق الصوفية الكبار هي الإكمال والعرفان على نحو ما يتبين من قوله : «اعلم أن لكل الأولياء خصوصية وهمة فى الحياة والممات ، كنقش الحقيقة والإلقاء فى بحر الوحدة والفناء والاستغراق لشاه نقشبندى محمد بهاء الدين ، وقوة التصرف والإمداد لعبد القادر الجيلانى ، وقوة العلم والواردات لعلى أبى الحسن الشاذلى ، وخرق العادة والفتوة لحضرة أحمد الرفاعى ، والترحم والتعطف للسيد أحمد البدوى ، والسخاء والكرامة لإبراهيم الدسوقى ، والعرفان والإكمال للشيخ الأكبر ، والمحبة والعشق لمحمد جلال الدين الرومى ، والغيبة والمحو للإمام السهروردى ، والرياضة والأواهية للشيخ خضر يحى ، والوجد والجذبات لنجم الدين الكبرى »(١)

وقد أعطى الكمشخانوى الطريقة الأكبرية بمصر فى أواخر القرن الهجرى الماضى ، فكان له خلفاء كثيرون ، وأعظم من سرى إليهم سر نسبته الشيخ جوده ابراهيم(٢) ، أحد الصوفية المصريين الذين عاشوا فى أواخر القرن الماضى وإلى منتصف هذا القرن. ولد سنة ١٢٦٤ ﻫ بالعزيزية ، إحدى قرى مركز منيا القمح بمحافظة الشرقية ، ودرس بالأزهر الشريف ، وتلقى طرقاً صوفية كالخلوتية والشاذلية عن بعض شيوخ عصره . ولما وفد الشيخ أحمد ضياء الدين الكمشخانوى إلى مصر تلقى عنه الشيخ جودة فيما تلقى من طرق ، الطريقة الأكبرية(٣) (على عادة بعض المتأخرين من الصوفية فى تلقى أكثر من طريقة صوفية واحدة فى وقت واحد) ، ثم «أذن له بتلقين الذكر وإعطاء العهود فى جميع الطرق التى تلقاها عنه ومنها الأكبرية(٤) » .

وقد توفى الشيخ جودة بعد سنة ١٣٤٤ ﻫ(٥) ، وقد لقى كاتب هذه

---

(١) جامع الأصول ، ص ٥ .

(٢) انظر فى ترجمته : الأنوار القدسية ، ص ٢٦٥ – ٢٧٩ .

(٣) الأنوار القدسية ، ص ٢٦٧ .

(٤) الأنوار القدسية ، ص ٢٦٧ .

(٥) استنتجنا ذلك من أن الشيخ يسن السنهوتى حين طبع كتابه « الأنوار القدسية » سنة ١٣٤٤ﻫ كان الشيخ جودة لا يزال على قيد الحياة (الأنوار القدسية ، ص ٢٧٩)

السطور بعض تلاميذه من الصوفية وعلماء الأزهر ، ويقوم على طريقته الآن نجله الشيخ عيسى جودة ، ولطريقته أتباع كثيرون إلى الآن ، خصوصا فى الشرقية .

فإذا تبين ذلك عرفنا أن طريقة ابن عربى الأكبرية قد كتب لها الاستمرار فى الوجود إلى العصر الحاضر .

١٥ — لماذا لم تنتشر الطريقة الأكبرية انتشارا واسعا ؟

لعله من الملاحظ الآن أن الطريقة الأكبرية لم تنتشر فى عهد صاحبها ، ولا بعد وفاته الانتشار الواسع بين جماهير الناس كما انتشرت طرق صوفية أخرى معاصرة لها أولاحقة عليها كالقادرية والرفاعية والشاذلية والأحمدية والبرهامية (طريقة ابراهيم الدسوقى)[1] ، وإنما كانت حظ أفراد قلائل . وقد حاول أحمد بن سليمان الخالدى النقشبندى الأكبرى تعليل ذلك قائلا : « واعلم أن سيدى الشيخ ، قدس سره ، صاحب طريقة بالاستقلال لدى أهل الحقائق كبقية أصحاب الطرائق . وسبب عدم اشتهارها لعدم إظهار كتبها ، فقد تلقتها الأفراد من الرجال ، وأهل الخصوصيات من الأبدال ، ولم يظهروا كتبها إلا للخواص »[2] :

والواقع أن ما يذكره الشيخ أحمد بن سليمان صحيح ، فإن أصول الطريقة الأكبرية مبثوثة فى كتب ابن عربى التى يوصف معظمها بالرمزية ، ويصعب على كثير من الناس فهمها أو إدراك مراميها ، فهى بهذا من شأن الخاصة وحدهم ، وهذا أحد أسباب عدم انتشارها بين جماهير الناس .

إلا أن هناك سبباً آخر أهم فى رأينا ، وهو الذى حال أساساً بين الطريقة الأكبرية وبين انتشارها على المستوى الجماهيرى . وأعنى بهذا السبب ما أثاره

---

(١) قارن كتابنا : ابن عطاء الله السكندرى ، ص ٥٢ — ٥٤ .

(٢) النور المظهر ، ص ٤ ، وجامع الأصول ص ٨١ .

خصوم ابن عربى من الفقهاء ، فى حياته وبعد مماته ، وعلى مر القرون ، من تشكيك حول عقيدته .

وكان من أعنف هؤلاء الخصوم الشيخ تقى الدين بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ ، والذى لم يهاجم عقيدة ابن عربى فقط ، وإنما هاجم أتباعه أشد الهجوم ، وصرف إبان إقامته بمصر كثيراً منهم عن طريقة أستاذهم . وقد عرفنا ذلك من كلام لأخى ابن تيمية أورده ابن الأثير قائلا : « إن الأخ الكريم (يقصد أخاه ابن تيمية) قد نزل بالثغر المحروس على نية الرباط . . واتفق أنه وجد بالإسكندرية إبليس قد باض وأفرخ وأضل فيها فرق السبعينية(١) والعربية (أتباع ابن عربى) ، فمزق الله بقدومه عليهم شملهم ، وشتت جموعهم شذر مذر ، وهتك أستارهم ، وفضحهم ، واستتاب جماعة كبيرة منهم ، وتوّب رئيساً من رؤسائهم(٢) » .

ويبدو لنا أن الحملات المستمرة على ابن عربى من جانب فقهاء آخرين غير ابن تيمية ، كالبقاعى ، ومحمد بن عبد الوهاب ، ومحمود شكرى الألوسى ، وغيرهم ممن نحا نحوهم فى الهجوم على فلاسفة الصوفية ، كان لها أيضاً أثر واضح فى اضمحلال شأن الطريقة الأكبرية قديماً وحديثاً ، فلم تنتشر لذلك إلا فى أضيق نطاق .

على أنه ليس ببعيد أن يكون قد انتمى للطريقة الأكبرية فى عصور مختلفة أتباع كثيرون ، ولكنهم كانوا يؤثرون التستر والاستخفاء خوف اتهامهم فى عقيدتهم ، فلم نتمكن لذلك من الوقوف على أى أثر لهم .

---

(١) السبعينية هى الطريقة المنسوبة للصوفى المتفلسف عبد الحق بن سبعين المرسى المتوفى سنة ٦٦٩ هـ .. ويقال إن الششترى أحد تلاميذ ابن سبعين ذكر ابن عربى فى عداد شيوخ هذه الطريقة . انظر

Massignon (L.) : Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam, Paris 1929, pp. 139-140.

(٢) البداية والنهاية ، جـ ١٤ ، ص ٤٩ — ٥٠ .

مهما يكن من شيء فقد استطاع ابن عربي ، رغم ضراوة الحملات التي وجهت إليه في حياته ، وبعد مماته ، أن يحيا على مر العصور بآرائه وتوجيهاته الروحية في السلوك الصوفي ، وأن ينجح في أن يخلد ذكره كصوفي مرب بوساطة طريقته التي كتب لها البقاء في العالم الإسلامي منذ القرن السابع الهجري إلى العصر الحاضر . وهذا مما لم يتهيأ لكثير من مفكري الإسلام وصوفيته وفلاسفته الكبار ، وهو من دلائل عظمة شخصيته ، إن لم يكن أكثرها في الدلالة عليها .

الفصل الثالث عشر

IBN 'ARABI IN THE PERSIAN SPEAKING WORLD

By

SAYYED HUSSEIN NASR

Ibn 'Arabî in the Persian Speaking World

by

Sayyed Hossein Nasr

On this occasion when the writings and doctrines of the great master of Islamic gnosis, Shaikh al-Akbar Muḥyî al-Dîn ibn 'Arabî, are being celebrated it must be remembered that his influence was so widespread and praised throughout the Islamic world that within a century of his death his doctrines were being discussesd in the centers of Sufism from the Atlantic to Central Asia and India. And even the spread of Islam into what is today Indonesia is connected with Sufi orders closely associated with the doctrines of the master from Murcia.

In the Persian speaking world the teachings of Ibn 'Arabî found a most suitable soil for later growth. It was here that his doctrines not only transformed the language of doctrinal Sufism but also penetrated into theology and philosophy (**ḥikmah**). For seven centuries generations of sages and saints have commented upon his works and to this day his masterpiece, the **Fuṣûṣ al-ḥikam (or Bezels of Wisdom)** (1) is taught in traditional religious circles as well as in the gatherings of the Sufis and gnostics. (2)

The spread of the teachings of Ibn 'Arabî in the Persian speaking world, particularly in Persia itself, (3) can be best studied by dividing those who were influenced by him into several distinct categories. There are first of all the well known Sufis themselves, most of them also master of the Persian language, in whom elements of the teaching of Muḥyî al-Dîn can be seen in various forms. The greatest Sufi poet of the Persian language, Jalâl al-Dîn Rûmî, is already connected to Ibn 'Arabî through Ṣadr al-Dîn al-Qunawî who was the disciple

of the latter and friend and close associate of the former. Some have called the **Mathnawî**, the **Futûhât** in Persian verse. There is no doubt that there are domains in which there is close association between these two towering masters of Islamic gnosis. But also it must be remembered that Rûmî represents yet another facet and form of Sufism that is complementary to the approach and particular from of the Sufism of Ibn 'Arabî rather than being simply its derivative.

After Rûmî other well-known Sufi authors like 'Aziz Nasafî and Sa'd al-Dîn Ḥamûyah, although belonging to the Central Asian school of Najm al-Dîn Kubrâ, likewise display their profound debt to the doctrinal expositions of Shâikh al-Akbar. Even 'Alâ' al-Dawlah Simnânî who criticized some of Ibn 'Arabî's formulations was influenced by him. (4) Likewise, amidst the outstanding Sufi poets of this period, while some like Hafiẓ and Sa'dî followed the classical imagery and language of Sanâ'î, 'Aṭṭâr and Rûmî or added new dimensions within the same framework and used a symbolic language of the same form, others turned to the teachings of Ibn 'Arabî which they expounded in exquisite Persian poetry or prose. The **Lama'ât** of Fakhr al-Dîn, 'Arâqî, a disciple of adr al-Dîn Qunawî, especially as commented by Jâmî in his **Ashi "at al-lama" ât** is a perfect example as are also the poems of Awḥad al-Dîn Kirmânî and the **Gulshan-i râz (the Secret Rose Garden)** of Maḥmûd Shabistari. This work contains the synopsis of all Sufi doctrine as expounded by Muḥyî al-Dîn in verses of celéstial beauty that have become the common heritage of all Persian speaking people. Likewise, the best known commentator upon the **Gulshan-i râz,** Shaikh Muḥammad Lâhîjî the founder of the Nûrbakhshî Sufi order, was himself deeply influenced by Shaikh al-Akbar. Another great master of Sufism in Persia, Shâh Ni-'matullâh Walî, the founder of the Ni-'matullâhî order which is the most widespread order in Persia today, rendered the **Fuṣûṣ** into Persian. He also translated the verses of the **Fuṣûṣ** into Persian poetry and commented upon them. Shâh Ni-'matullâh confesses openly his affiliation with Ibn 'Arabî in these verses :

The words of the **Fuṣûṣ** set in our heart like a jewel, in its station.

It reached him from the Prophet of God and from his (Ibn 'Arabî's) spirit becames attached to us.» (5) No clearer indication is needed to demonstrate the profound nexus between Ibn 'Arabî and the most influential Sufi master in the later history of Persia.

To the same genre of Sufi poets and masters belongs the great poet 'Abd al-Raḥmân Jâmî who did so much to spread the teachings of Ibn 'Arabî. (6) Through commentaries upon the works of Shaikh al-Akbar, the composition of original works based on his doctrinal teachings and his own independant poetry and prose compositions he exerted an immense influence upon his contemporaries and later generations of Persian speaking Sufis. His example has been followed by many a later poet such as Ṣafây-i Isfahânî, an outstanding Sufi poet of only two generations ago who was deeply versed in the **Fuṣûs** and the writings of Ṣadr al-Dîn al-Qunawî and also composed some of the finest Sufi poetry of the last century.

A second category of those influenced by Ibn 'Arabî are the Shi'ite theologians who by incorporating the teachings of Ibn'Arabî into the structure of Twelve-Imam Shi'ism prepared the grovnd for the intellectual synthesis of the Safavid period when Persia became Shi'ite. The whole relation between the doctrines of Ibn 'Arabî and Shi'ite gnosis into which it became integrated so readily bears close investigation. (7) Soon after the propagation of his teachings, Ibn 'Arabî gained followers among Shi'ite theologians and gnostics such as Sayyid Ḥaidar 'Amulî who even wrote a commentary upon the **Fuṣûṣ** (8), Ibn Turkah, whose **Tamhîd al-qawâ'id** ls an intro duction to the **Fuṣûṣ** and Ibn'Abî Jumhûr who in his **Kitâb al-mujlî** reflects many of Shaikh al-Akbar's doctrines.

One must also remember the influence of Ibn 'Arabî on Isma'ili authors many of whom wrote in Persian although their later home was to become India. To this day the most widelv read commentary upon the Quran among Isma'ilis is that of Ibn'Arabî who is curiously enough considered by many Isma'ilis to be one of them. The whole group of Isma'ili authors writing in Persian in the 7th and 8th centuries A.H. and until Isma'ilism went underground in Persia

comprise one of the most noteworthy and curious extensions of the teachings of Ibn 'Arabî within the world of Islam.

With the advent of the Safavids a renaissance took place in Islamic philosophy in Persia the highlight of which is the appearance of Ṣadr al-Dîn Shîrâzî or Mullâ Ṣadrâ. Combining the tenets of Peripatetic philosophy and **ishrâqi** or Illuminationist theosophy with the gnostic doctrines (**'irfân**) of Ibn 'Arabî, this great sage was able to create a new intellectual perspective and a school that survives to this day in Persia. (9) Mullâ Ṣadrâ was deeply impregnated with the teachings of Ibn 'Arabî and his chief work, the **Asfâr,** is replete with quotations from the **Fuṣuṣ** and **Futûḥât** and reflects, especially in doctrines concerned with the faculties of the soul and eschatology, the teachings of Shaikh al-Akbar.

It would not be too much to say that in most circles, especially the official religious schools, it has been mostly through the works of Mullâ Ṣadrâ and his disciples like Mullâ 'Alî Nûrî, Hâjjî Mullâ Hâdî Sabziwârî, and Mullâ 'Alî Zunûzî that Ibn 'Arabî's doctrines have come to be known in Persia during the past few centuries. The role of Ibn 'Arabî in the creation of this important school of **ḥikmah** is yet another and in fact one of the most significant aspects of his influence in the Persian speaking world.

Finally, mention must be made of the commentators and interpretors of Ibn 'Arabî who are his direct heirs and the continuators of his teachings. Among these figures the most important as far the eastern lands of Islam in general and Persia in particular are considered is Ṣadr al-Dîn al-Qunawî, the disciple and step-son of Ibn 'Arabî, through whom the teachings of the master reached these lands. Himself a great Sufi master, Qunawî commented upon the works of the Shaikh al-Akbar as well as writing original works of his own like **Nuṣûṣ, Fukûk** and **Miftâḥ al-ghaib** which along with its commentary **Miṣbâḥ al-uns** by Hamzah Fanârî is considered in Persia as the most advanced text on Sufi metaphysics. (10)

In Persia the commentary of Qunawî on the **Fuṣûs** is the most highly esteemed of all the commentaries along with those of 'Abd

al-Razzâq Kâshânî and Da'ûd Qayṣarî. Although many commentaries have been written on the **Fuṣuṣ** some in Persian, such as those of 'Alî Hamadânî, 'Alâ al-Dawlah Simnânî and the famous one by Jâmî, they are considered as standing below the three abovementioned commentaries and in many cases, such as that of Jâmî, to have been derived from them. Kâshânî and Qayṣarî are in fact after Qunawî the most important propagators of the doctrines of Ibn 'Arabî in Persia, Qayṣarî through his outstanding commentary which begins with an independent introduction containing a complete cycle of Sufi metaphysics, (11) and Kâshânî through his commentary as well as his **Ta'wil al-qur'ân** and many other well known works. As for other famous commentaries of the **Fuṣuṣ** such as those of Bâlî Afandî and Nâblusî as well as the many works of Sha'rânî that elucidate the teachings of Ibn 'Arabî, although known to a few, they have never enjoyed the same fame and popularity as those mentioned above.

The tradition of teaching and commenting upon the **Fuṣuṣ** and other works of Ibn 'Arabî continued in Persia during the Safavid period and afterwards to the present day although its detailed history is by no means clear. There appeared masters like Mullâ Ḥasan Lunbânî, Mîr Sayyid Ḥasan Tâliqânî, Mullâ Muḥammad Ja'far Abadihî, Sayyid Raḍî Mâzandarânî, Mîrza Muḥâmmad Riḍâ Qumshih'î and Mîrzâ Hâshim Rashtî, some of whose disciples are still alive, who span the period from the 11th and 12th centuries (A.H.) to the present day. (12) Most of these masters have taught the **Fuṣuṣ** in circles in the **madrash** or at private gatherings at home and have written commentaries upon the works of Muḥyî al-Dîn and Ṣadr al-Dîn al-Qunawî. But more than that they have transmitted an oral metaphysical tradition, rejuvinated each generation by these masters through their fresh vision of spiritual realities made possible by the practice of spiritual methods belonging to the esotericism of Islam.

All these groups, briefly mentioned here, represent different aspects of the extensions of the teachings of Ibn 'Arabî in the Persian speaking world and especially in Persia itself. In the same way that

the doctrines of Shaikh al-Akbar spread over other lands of Islam and bore spiritual fruits of different taste and perfume so did this enormous corpus of Sufi metaphysics and gnosis cast its light in numerous shades and colors upon the Persian speaking world. It became a permanent element in the intellectual life of this world and a strand which can be found in the very texture of its intellectual and spiritual life.

Notes

(1) It is unfortunate that as yet there is no completely satisfactory translation of this work in English although there is an excellent translation with illuminating notes in French by T. Burckhardt under the title **La sagesse des prophètes,** Paris, 1955.

(2) See S.H. Nasr, **Three Muslim Sages,** Cambridge (U.S.A), 1964, pp. 118 ff. Also H. Corbin, **l'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi,** Paris, 1958, Chapter 1.

(3) This distinction needs to be made because a great deal of Sufi writings in India is also in the Persian language, especially what concerns the debates of this period about Ibn 'Arabî's **waḥdat al-wujûd** and Simnânî's **waḥdat al-shuhûd** that became later the point of controversy in the writings of Shaikh Aḥmed Sirhindî and others.

(4) On these important figures of Sufism see the many studies of H. Corbin especially those that have appeared in the **Eranos-Jahrbuch;** also M.M. Molé's introduction and notes to Nasafî's **Le Livre de l'homme parfait,** Tehran-Paris, 1962, and his «Les Kubrawiya entre sunnisme et chiisme aux VIIIe et IXe siècles de l'hégire», **Revue des Etudes Islamiques,** vol. 29., 1961, pp. 61-142. A brief account of the influence of Ibn 'Arabî in the East is given by M. Molé in his **Les mystiques musulmans,** Paris, 1965, pp. 100 ff.

(5) کلمات فصـــوص دردل ما   جون‌نکین در مقام‌خوذ نشبت

از رســول خدار ســبد باو   ناز از روح أو بما بیونســت

Risâlah-i abyât-i Fuṣûṣ al-hikam in the collection **Riḍwân ma'ârif al-ilâhiyah,** Tehran, cited in Hamid Farzan, «Relation de Hafiz et Chah Vali,» (in Persian) **Revue de la Faculté des Lettres d'Ispahan,** 1345. (1966), no. 2-3, p. 2.

(6) See Muḥammad Ismâ'îl Muballigh, **Jâmi va Ibn 'Arabi** Kabul, 1343 (1964).

(7) Some attention has been paid to this question by Corbin from a particular point of view. A more general investigation, taking into account the fact that Ibn 'Arabî was definitely confessionally a Sunii yet so dear to the heart of Shi'ite gnostics, must be made to clarify the position of Ibn 'Arabî's doctrines **vis à vis** the whole structure of Sh'ism and of Islam in general.

(8) The works of Sayyid Ḥaidar Amulî are being currently studied and investigated by H. Corbin and O. Yahya. See Corbin, «Sayyed Ḥaydar Amulî, théologien shî'ite du ɕoufisme. «**Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé,** Tehran, 1963, pp. 72-101.

(9) Concerning Mullâ Ṣadrâ see H. Corbin, (ed) **Le Livre des pénétrations métaphysiques** of Ṣadr al-Dîn Shîrâzî, Tehran-Paris, 1964, introduction. Also S.H. Nasr, **Islamic Studies,** Beirut, 1966, part III.

(10) It is indeed curious that very few studies have been made of this outstanding master of Sufism whose influence has been so enormous.

(11) See Sayyid Jalâl al-Dîn Ashtiyânî, **Sharḥ-i muqaddimah-i Qayṣari bar Fuṣuṣ al/hikam** preface by H. Corbin and S.H. Nasr, Meshed, 1966, which contains an elaborate Persian commentary upon the introduction of Qayṣarî. The introduction of S.J. Ashtiyânî also includes a learned discussion of the commentary of Qayṣarî itself as well as other commentaries. S.J. Ashitiyânî is preparing a large two volume commentary upon the **Fuṣuṣ** itself in whose introduction he has made a careful study of all the important commentaries and the particular characteristics of each.

الفصل الرابع عشر

وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا

للدكتور إبراهيم بيومي مدكور

يلتقى ابن عربى (١٢٤٠) ، واسبينوزا (١٦٧٧) فى أكثر من جانب ، فهما فيلسوفان إلهيان ، شغلا بمشكلة الألوهية ، وعُنيا بها عناية كبرى : وقفا عليها معظم جهودهما ، وأخرجا فيها أعمق ما كتبا وأجْوَدَه : ولقيا من جراء آرائهما الدينية ما لقيا من عنت واضطهاد ، فاتهما بالإلحاد والزندقة ، وهُددا بالقتل ، ولم يسلما من العدوان .

وهما أيضا صُوفيّان يركنان إلى الخلوة والوحدة ، ويعتدان بحياة الروح ، ويدعوان إلى تطهير النفس ، ويريان فى الحب الإلهى السعادة الكبرى والنعيم الأبدى ، ذلك لأن « الحب المتعلق بشىء أزلى يغدق على النفس صفاء لا كدر فيه » .

وفى لغتهما وأسلوبهما تشابه وتقارب ، فهما يُؤْثِران العمق والدقة ، ويحرصان على استعمال بعض المصطلحات لأداء معان خاصة . وقد يدل اللفظ عندهما على أكثر من معنى ، وكأنما أريد به أن يكون صالحاً لمخاطبة أهل الباطن صلاحيته لمخاطبة أهل الظاهر ، أو بعبارة أخرى ملائماً للخاصة ملاءمته للعامة . ومن أوضح الأمثلة على ذلك كتاب «فصوص الحكمة» لابن عربى ، وكتاب «الأخلاق» لاسبينوزا ، وليس غموض أولهما فى العربية بأقل من غموض الثانى فى اللاتينية ، وكثيراً ما تباين الشراح فى فهمهما واستخلاص المراد منهما .

وقد استلفت هذا التلاقى بعض الأنظار ، فلاحظ نيكلسون بحق « أن لدى ابن عربى كثيرا مما يذكرنا باسبينوزا »(١) ، وأشار ريفو إلى أن لدى اسبينوزا تيارين ، تأثر فى أحدهما بالفكر اليهودى الوسيط ، وبالفكر الإسلامى من خلاله(٢) . غير أن واحداً منهما لم يقف عند هذا ، ولم يتعمق البحث فيه . والواقع أن صلة اسبينوزا بفلسفة القرون الوسطى قوية وواضحة ، وسبق لنا أن عرضنا لنظرية فلسفية إسلامية قال بها الفارابى (٣٣٩ هـ) ، وبينّا وجه الشبه بينها وبين ما ورد على لسان اسبينوزا « فى الرسالة الإلهية السياسية » ، ونعنى بها نظرية النبوة(٣) .

ونريد اليوم أن نعرض لمذهب من المذاهب الفلسفية الكبرى التى عرفت فى الإسلام ، ونبين موقف ابن عربى واسبينوزا منه ، وهو مذهب وحدة الوجود . وإذا كان ابن عربى يعد شيخه فى العربية ، فإن اسبينوزا يعتبر حامل لوائه فى اللاتينية ، ولشد ما يلتقيان فى هذا ويقتربان . ولا نظن أحداً صاغ هذا المذهب مثلما صاغاه ، واستوفى القول فيه مثلما استوفياه . فصل الزمن بينهما بما يزيد على أربعة قرون ، ومع هذا لا يكاد يحس قارىء وحدة الوجود عندهما بفروق زمنيّة . وإذا عز علينا أحياناً إثبات التسلسل التاريخى لبعض الآراء والمذاهب ، فلا أقل من أن نكشف عما بينهما من توافق أو تباين .

ليست فكرة وحدة الوجود وليدة التاريخ المتوسط أو الحديث ، وإنما تصعد إلى الفكر القديم شرقياً كان أو غربيا . فعرفت لها صور فى البراهمية والكونفوشية ، كما بدت لها مظاهر فى الفلسفة الأيونية . وأوضح ما تكون لدى الرواقيين والأفلوطينيين ، الذين شاءوا أن يردوا الكون إلى أصل إلهى .

---

(١) Nicholson, *Legacy of Islam*, London, 1947, p. 226.

(٢) A. Rivaud, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1950, T. III, p. 312.

(٣) إبراهيم مدكور ، فى الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيقه ، القاهرة ١٩٤٧م ، ص ١٣٧ –

وأساسها نزعات دينية واتجاهات صوفية ، لا تسلِّم إلا بما هو إلهى وروحى . ثم عمقتها نظرات فلسفية وبحوث عقلية ، تحاول أن توفق بين الواحد والمتعدد ، وأن تربط اللانهائى بالنهائى ، والمطلق بالنسبى . فأضحت باباً من أبواب الفلسفة الإلهية ، وسبيلاً لتصوير عقيدة التوحيد تصويراً عقلياً لا يسلِّم إلا بموجود واحد .

وقد سرت هذه الفكرة إلى العالم الإسلامى تحت ثوب الغنوصية والأفلوطينية ، وفى ثنايا بعض التعاليم المسيحية . ومنذ عهد مبكر قال الشيعة بالنور المحمدى الصادر عن الله رأساً ، والذى استمدت منه الموجودات كلها . ورأى فلاسفة الإسلام،وعلى رأسهم الفارابى وابن سينا (٤٢٨ ﻫ) ، أن الواحد هو الواجب الوجود بذاته ، وكل ما عداه إنما استمد الوجود منه . وأخذ الرازى الطبيب (٣٢٠ ﻫ) والإسماعيلية من بعده بنظرية شبيهة بالنظرية الفلسفية ، وإن اختلفت فى بعض الوسائط والحلقات . وذهب المتصوفة منذ القرن الثالث للهجرة إلى القول بالاتحاد أو حلول اللاهوت فى الناسوت ، والاتحاد يقود حتماً إلى وحدة الوجود ، وهما معاً متلازمان عند البراهمة والبوذيين .

ا — وحدة الوجود عند ابن عربى

ولكن مذهب وحدة الوجود لم يستكمل صياغته فى الإسلام ، ولم يعرض العرض الكامل إلا فى القرن السابع للهجرة ، وعلى أيدى ابن عربى الفيلسوف المتصوف . اتخذه أساساً لدرسه وبحثه ، وبنى عليه آراءه كلها . فصَّل القول فيه ، بحيث أضحى مذهباً مكتمل المراحل متماسك الأجزاء . عرض له فى كثير من كتبه ، وبخاصة فى كتابيه الكبيرين : «الفتوحات المكيّة» ، و« فصوص الحكم» . وعرف باسمه فلا تذكر «وحدة الوجود» إلا ويذكر معها ، وإن كان التعبير لم يجر على قلمه . وربما كان ابن تيمية (٧٢٨ ﻫ)

من أول من استعمله (١) ؛ وإن عارض المتصوفة في الجملة . ويستعمل ابن خلدون (٨٠٧ هـ) تعبيراً آخر لأداء المعنى نفسه ، وهو الوحدة المطلقة(٢) . وابن عربي زعيم مدرسة ، تأثر به مَنْ جاءوا بعده ممن قالوا بوحدة الوجود ، أمثال جلال الدين الرومي (٦٧١ هـ) ، وحافظ (٧٩٠ هـ) ، وعبد الكريم الجيلي (٨١١ هـ) الذي استطاع أن يزيد المذهب وضوحا ، ويصوغه صياغة أيسر .

ويرى ابن عربي ألاّ موجود إلا الله ، فهو الوجود الحق ، والوجود المطلق ، وجوده أزلي وأبدي ، بل هو الوجود كله ولا موجود سواه : « وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله ، ونحن إنْ كُنّا موجودين فإنما كان وجودنا به(٣) » . ووجوده في غنى عن الدليل ، وكيف يصح التدليل على مَنْ هو عين الدليل ؟ . فالحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد ، والكثرة التي تشهد بها الحواس ، إنما هي مجرد صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية ، أو أوهام يخترعها العقل . وليس ثمة فرق بين الحق والخلْق ، ولا بين الخالق والمخلوق ، أللهم إلا بالاعتبار والجهة ، فالله حق في ذاته ، وخلق من حيث صفاته ، وهذه الصفات نفسها عين الذات ، « سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها » .

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلْقاً بهذا الوجه فاذّكروا
جمّع وفرّق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لاتبقى ولا تذر (٤)

وبذا يجتمع الواحد والكثير ، والقديم والحادث ، والباطن والظاهر .

والواقع أن ليس ثمة خلق ، ولا وجود من عدم ، على نحو ما يذهب

---

(١) ابن تيميه ، رسائل ، طبع المنار ، حـ ١ ص ١٧٦ .
(٢) ابن خلدون ، مقدمة ، بيروت ١٨٧٩م ، ص ٤١٠ — ٤١١ .
(٣) ابن عربي ، فتوحات مكية ، جـ١ ، ص ٣٦٣ .
(٤) ابن عربي ، فصوص الحكم ، القاهرة ١٩٤٦م ، فص إدريسى .

المتكلمون بل مجرد فيض وتجلٍ . والتجلي الالهى أزلى أبدى ، ومن أهم آثاره معرفة الحق بظهور صفاته وأسمائه فى عالم الوجود ، « كنت كنزاً مخفياً ، فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فبي عرفونى » . فالموجودات كلها تجليات إلهية ، وتعبير عن صفات قدسية فما وصفناه بوصف إلا كُنّا ذلك الوصف ، وما سمينا شيئاً باسم إلا كان هو المسمى(١) . ومن أهم مظاهر هذا التجلى الإنسان ، خليفة الله فى أرضه ، هو العالم الأصغر الذى ينعكس فيه العالم الأكبر (٢) .

ولكى يفسر ابن عربى الصلة بين الواحد والكثير يلجأ — على نحو ما صنع الإسكندريون إلى ضرْب من المجاز والتشبيه ، فيقول إنّ الذات الإلهية جسم والكثْرة أعضاؤه ، أو إنها الواحد والكثْرة هى الأعداد المتفرعة منه ، أو إنها المرآة التى تعكس صورا متعددة ، أو إنها بحر الوجود الزاخر والمدركات الحسية أمواجه .

وما دام الأمر تجلياً أزليا ، فلا محل لمادة أو صورة ، ولا لعلة أو غاية ، ولا لاتفاق أو مصادفة . وإنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة ، ويخضع لحتمية لا تخلّف فيها . وعالم هذا شأنه لا يتحدث فيه عن خير وشر ، ولا عن قضاء وقدر ، ولا عن حرية أو إرادة ، ذلك لأن الكائنات كلها تخضع لقانون الوجود العام(٣) . وإذن لا حساب ولا مسئولية ، ولا مدلول لطاعة أو معصية ، ولا ثواب ولا عقاب ، بل الجميع فى نعيم مقيم . والفرق بين الجنة والنار فى المرتبة لا فى النوع ، ورحمة ربك وسعت كل شىء .

وإنْ دخلوا دار الشقاء فإنهمْ على لذةٍ فيها نعيمٌ مُباينُ

هذه هى وحدة الوجود على نحو ما صورها ابن عربى ، ويبدو من هذا

(١) ابن عربى ، فتوحات مكية ، ح ٤ ، ص ٢٥١ .

(٢) ابن عربى ، فصوص الحكم ، فص محمدى .

(٣) المصدر السابق ، فص عزيرى .

التصوير أن الألوهية معنى مجرد وغير شخصى ، لا يكاد يوصف أو يعرف ، وصفة الإله الوحيدة هى الوجود ، وقد تضاف إليها صفة العلم ، ولكنه علم مقصور على ذات الله . وهذا معنى لا يتفق مع العقيدة الإسلامية ، التى تقوم على التوحيد ، وإثبات عدة صفات لله ، كالقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام . حقا إن مذهب وحدة الوجود يصون فكرة الوحدانية ، بل يغلو فيها بحيث يستوعب الواحد كل شىء . ولكنها وحدانية إن لاءمت الخاصة ، فإنها لا تلائم العامة ، ولا تخلو من شائبة التعدد . وفوق هذا تحوّل وحدة الوجود عند ابن عربى الخلق إلى ضرْبٍ من التجلى الذى لا يؤذن بقدرة ولا إرادة ولا حياة .

ويظهر أن الصوفى الفيلسوف كان يتردد بين فكرتين : فكرة إله وحدة الوجود اللانهائى المطلق ، وفكرة إله الكتاب والسنة الذى عنى الأشاعرة بتحديد صفاته وشرحها . فينحو تارة منحى التنزيه والتجريد ، ويجعل الألوهية معنى بسيطاً بعيدا عن النسب والإضافات ، فلا يوصف ولا يعبر عنه . ويؤول كل ما يعزوه الأثر إلى الله من صفات ، فمثلا الله جبار بمعنى أنه يعمل وفق الضرورة ، وحفيظ بمعنى أنه يصون الأشياء . وينحو تارة أخرى منحى الوصف ، وقد يبالغ فى التشبيه إلى حد يؤذن بالمادية ، فالحق جوهر ، وتجلياته فى مظاهر الوجود أعراض له ، وهو مسمى بأسماء جميع المحدثات (١) . وكأنما أخذ بفكرة الجوهر التى رددها الأشاعرة ، وإنْ أنكر نظريتهم فى الجواهر الفردة ، ولم يسلم إلا بجوهرٍ واحد . وأغلب الظن أن جوهره عقلى لا حسى ، وروحى لا مادى .

ويقول أيضا بالحب الإلهى ، وهو يستلزم طرفين : محباً ومحبوبا ، ويحاول أن يشرح ذلك على نحو يتلاءم مع نظرية وحدة الوجود ، وإنْ اختلط شرحه ببعض المظاهر الحسية فالحب عنده أساس العبادة ، ولولاه ما عبد

---

(١) المصدر السابق ، فص نعمانى .

شيء ، لأن العبودية تقديس ، والتقديس سبيله الحب(١) . والمحبوب الحق هو الذات الإلهية ، التي تتجلى فيها معاني الجمال ، والمحبوب واحد مهما تعددت مجاليه ، والجميل واحد مهما تعددت صوره وبالحب الإلهي يتآخى الناس ، ويلتقون عند عبادة واحدة ، وإن فرّقت بينهم الأديان . فالحب الإلهي سبيل إلى دين عالمي لا يقف عند تلك الحدود التي وضعها أصحاب الملل والنحل . ويجاوز ابن عربي هذا إلى الحديث عن مشاهدات ومكاشفات تطيب للصوفية ، وإن آذنت بشيء من الحسية والمكانية ، فيقول « ماشاهدت معبوداً في الصور الكونية أعظم منه(٢) » .

وليس الحب بمقصور على الخلق ، فالله يبادل عباده حباً بحب ، وهذه ثغرة أخرى في مذهب وحدة الوجود . ويحاول ابن عربي أن يسدها ، ملاحظا أن الله يحب خلقه لأنهم صوره ومجاليه ، فحبه ذاتي ينعكس منه وإليه . والحب الإلهي سبب ظهور الحق في أعيان الموجودات ، فحبه مصدر ظهوره في مخلوقاته ، ومخلوقاته دائمة الفناء فيه حبُاً له . وهذه هي دائرة الوجود ، أولها حب وافتراق ، وآخرها حب وتلاق ، محورها الحق ، ومحيطها ما يحصى من مجالي الوجود ، الكل يخرج من المركز ، والكل يعود إليه(٣) .

فالعالم الخارجي ، أو الطبيعة المطبوعة كما يسميها اسبينوزا ، ليس إلا جملة المجالي والمظاهر التي تتجلى فيها الذات الإلهية . فهو عالم روحي ليس فيه من المادية شيء ، ويخطيء كل الخطأ من يزعم أن مذهب ابن عربي مادي ، فهو بعيد عن ذلك كل البعد . ولكنه يصور العالم تصويرا يكاد يكون

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٩٤ .

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي ، التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام ، القاهرة ١٩٦٣م ، ص ٢٣٩ .

(٣) ابن عربي ، فتوحات مكية ، جـ ١ ، ص ٣٣٢ ؛ الدكتور أبو العلا عفيفي ، تعليقات على فصوص الحكم ، ص ٣٢٧ .

وهميا ، وهكذا تنتهى كل المذاهب التى تقف عند الروحية وحدها ، فتنكر عالم الحس والظواهر الخارجية . ومهما يكن من شىء ، فوحدة الوجود عند ابن عربى عقيدة الخواص وخلاصة الخلاصة ، هى العلم الحق ، والقول الصادق . وكأنه يسلم إلى جانبها بعقيدة أخرى ، هى عقيدة العوام ، أو «توحيد العام» ، كما سماه متصوف كبير سابق ، وهو الجنيد (٢٩٨ ﻫ) ، الذى عنى بالمشاكل الكلامية عناية خاصة ، بين متصوفى القرن الثالث الهجرى.

(ب) وحدة الوجود عند اسبينوزا

أشرنا من قبل إلى نزعة اسبينوزا الصوفية ، وقد ضم إليها اتجاها عقليا واضحا ، فكان يؤمن بالعقل الإيمان كله ، ويريد أن يخضع الأمور لسلطانه . وليس من اليسير الملاءمة بين هذين الطرفين ، وقل من وفق فى ذلك مثلما فعل . نُشِّىء تنشئة دينية ، وأثيرت لعهده عدة مشاكل حول الإيمان والعقيدة ، كالصلة بين الله والعالم ، والتوفيق بين العقل والنقل ، والوحى والنبوة . وشاء أن يحلها حلا عقليا ، ثم لم يلبث أن توَّجَها بتاجٍ صُوفى .

ويمكن أن تلخص فلسفته فى كلمتين : « محبة لله » ، والحديث عن الحب يقود إلى التصوف والروحية ، أما الكلام عن الله فأبى إلا أن يصوغه صياغة رياضية ، وينهج به منهجاً هندسيا . ويكاد البحث فى الله يستغرق فلسفته كلها ، ولم يتوسع فى موضوع توسعه فيه . عرض له فى كثير من كتبه ورسائله ، وأقام عليه عمدتها ، وهو كتاب «الأخلاق» ، وحرص فيه على أن يبدأ بفكرة الألوهية ، لأنها أبسط الأفكار ، والبساطة عنده أمارة الصدق واليقين . ولم تعرض فلسفة إلهية فى إحكام ودقة ، مثلما عرضت فى هذا الكتاب. وقوامها أخذ بمذهب وحدة الوجود فى أبعد حدوده وأبلغ صوره فقال اسبينوزا أيضا بالمذهب ، دون أن يستعمل اللفظ الدال عليه : **Pantheism** وهذا اللفظ متأخر عنه بنحو أربعين عاماً . وإذا كان المذهب الاسبينوزى قد أغفل فى القرن الثامن عشر ، واستنكرته رسمياً الكنيسة الرومانية ، فإنه

قدر له نجاح ملحوظ فى القرن التاسع عشر على أيدى أمثال شلير مخر وهيجل. وامتد أثره إلى الأدب ، وبخاصة على أيدى جوته الذى أعجب باسبينوزا إعجاباً وصل إلى حد التقديس .

ويرى صاحب كتاب « الأخلاق » أن الله جوهر أزلى لانهائى ، « والجوهر ما قام بنفسه ، وكان متصوراً لذاته » . فهو علة ذاته ، لايتوقف وجوده على غيره ، ولايفتقر معناه إلى شىء آخر يستمد منه(١) . وهو لامتناه ، لأنه إنْ تناهى توقف على شىء آخر يحده ويدرك بوساطته . وهو أيضاً واحدا لاثانى له ، لأن التعدد يؤدى إلى التناهى وتوقف الجواهر بعضها على بعض (٢) . فالله هو الجوهر الواحد ، الواجب الوجود بذاته ، الأزلى السرمدى . وليس ثمة موجود سواه ، وما الموجودات الأخرى إلا صفات وأحوال له . فهو « الطبيعة الطابعة » من حيث هو مصدر الصفات والأحوال ، وهو « الطبيعة المطبوعة » من حيث هو هذه الصفات والأحوال أنفسها . ومادام علة ذاته ، فليس فى حاجة إلى شىء آخر لإثبات وجوده.

والصفة ما يدركه العقل من الجوهر على أنه مكون لذاته (٣) ، ولانعلم من صفات الجوهر إلا اثنتين ، هما الفكر والامتداد . ولكل صفة أحوال ، « والحال يقوم بغيره » ، ويتصور بشىء غير ذاته » (٤) ، فهو ما يطرأ على الجوهر من ظواهر . والأفكار والمعانى أحوال لصفة الفكر ، والأجسام أحوال لصفة الامتداد ، ووصف الله بالامتداد يثير ما يثير من اعتراض ، وإن أراد به اسبينوزا امتداداً فكرياً لامتناهياً ، وهكذا تسىء إليه بعض المصطلحات الديكارتية ، وإنْ اتخذ لها مدلولا جديداً .

فالألوهية عنده معنى مجرد وغير شخصى ، لأن التشخيص يقتضى

---

(١) Spin ozia, Ethique, Paris, 1954, L, I, II.
(٢) Ibid., I, 6.
(٣) Ibid., I, 4.
(٤) Ibid., I, 5.

التعين ، والتعين فى رأيه سَلْب . فليس لإلهه قدرة ولا إرادة ، ولا يفعل ما يفعل لعلّة أو غاية ، وإنما تصدر الأشياء عنه وفق ضرورة أزلية وحتمية ثابتة . «لا شىء فى الكون عرضى ، بل كل شىء يتحدد وجوده على نحو مُعيّن وفقاً لضرورة الطبيعة الإلهية»(١) . ولا يمكن أن يقال إن الله كان يستطيع أن يريد غير ما أراد ، أو أن يفعل خيرا مما فعل . «ومن الواجب رفض حرية المشيئة الإلهية ، لا لأنها عقيمة ، بل لأنها أيضا عقبة كأداء فى طريق المعرفة»(٢) . فالقول بالضرورة عنده أَلْيَق بالكمال الإلهى من الحرية المطلقة ، وإنْ كان لا يرضى رجال الدين ، وفيه ما يذكرنا بفكرة الصلاح والأصلح التى قال بها المعتزلة . وما دام الكل يخضع لضرورة صارمة ، فلا محل لثواب أو عقاب ولا لحساب أو مسئولية . وكم عاب اسبينوزا على اللاهوتيين طريقتهم التقليدية التى تصور الإله على غرار الإنسان ، فهو يرفض رفضاً بتاً التشبيه والتجسيم ، ويقول بإله مطلق لا نهائى .

ولكنه من ناحية أخرى يتحدث عن الحب الإلهى الذى يعده ملاذ الإنسان ، وصخرة النجاة ، وسبيل الخلاص والسعادة . وطريقه الإدراك والمعرفة ، فنحن ندرك ذاتنا ، وندرك النظام الكلى ، وما إدراكنا إلا جزء من العلم الإلهى ، وفيه سرور يملأ النفس بهجةً لا حد لها ، وتلك هى محبة الله ، بل هى الخلود الأبدى ، وكلما ازدادت معرفتنا للنظام الكلى ازداد حظنا من الخلود . « إن كل سعادتنا تنحصر فى حب الله ، وهذا الحب يترتب بالضرورة على معرفة الله ، وهى أنفس ما لدى البشر »(٣) . وليس بواضح ما إذا كان الحب من جانب واحد ، أم هو متبادل ، فيقصره اسبينوزا على الإنسان ، ثم يعود فيقرر « أن حب الإنسان لله عقليا هو نفسه ذلك الحب الذى يحب به الله ذاته ... وبعبارة أخرى هو جزء من الحب

(١) Ibid., I, 28.

(٢) Ibid., I, 33.

(٣) Spinoza, Epistolae, 21.

اللامتناهى الذى يحب الله به ذاته(١) » . وهذا هو ما يطلق عليه فى الكتب المقدسة اسم المجد، وكيفما كان الشأن ، ليس من اليسير أن نوفق بين هذا الحب ، وبين فكرة إله مطلق لا نهائى لا يريد ولا ينفعل .

وفوق هذا لاسبينوزا تلك « الرسالة الإلهية السياسية » التى نشرت فى حياته واحتاط ما وسعه فى نشرها ، خشية أن تجرّ عليه سخطا أو نقمة ، ولم يسلم من ذلك . ويذهب فيها إلى أن الدين ضرورة من ضرورات المجتمع ، ذلك لأن عامة الناس تعجز عن الكشف عن أوامر الله بأنفسهم . وفى الكتب المقدسة وحى وهداية ، ومهمة النبى تعليم الفضيلة الحقة . وجوهر الشريعة الإلهية معرفة الله ومحبته ، ومن الناس من يدرك ذلك بنفسه ويصل إليه بعقله ، ومنهم من لا يقوى عليه . فنحن فى حاجة إلى الدين حاجتنا إلى الفلسفة ، ولكل أهله ورجاله ، ومن الحكمة ألا نخلط بينهما . وهذا ضرب من التوفيق بين الفلسفة والدين ، بين العقل والنقل ، وما أشبهه بذاك الذى ذهب إليه ابن رشد (٥٩٣ هـ) بين مفكرى الإسلام . ولا شك فى أن فكرة الألوهية الدينية تختلف عن تلك الفكرة التى انتهى إليها مذهب وحدة الوجود، فهل الأمر هنا أيضا — كما ذهب ابن عربى من قبل — أمر عقيدة العوام وعقيدة الخواص ؟ إن صح ذلك فليس ثمة تعارض — كما ظن — بين كتاب « الأخلاق » « والرسالة الإلهية السياسية » ، بل هما متكاملان يتمم أحدهما الآخر .

أما الطبيعة المطبوعة ، أو عالم الظواهر ، فلم تستوقف اسبينوزا طويلا ، ونظرة إلى كتاب « الأخلاق » كافية فى إثبات ذلك ، فأجزاؤه الخمسة موقوفة كلها على الله والإنسان ، ولا ذكر لعالم الظواهر فيها إلاّ عرضاً وفى إشارات قصيرة ، إنْ استثنينا الكلام عن الإنسان .ولم تشغل اسبينوزا مطلقا مشكلة وجود العالم ، وهو لا وجود له فى رأيه ، وإنما هو مجرد أحوال للصفات الإلهية . وإذنْ لا محل لوجود أو عدم ، ولا لخلق أو إبداع . ولم يقف عند

(١) Spinoza, Ethique, V. 38.

(٢) Spinoza, Ibid.

الأحداث والظواهر ، وهى جزئيات تفسرها جزئيات أخرى ، وهدفه الأسمى ، كما لاحظ هيجل بحق—إنما هو الكلى ، أو الكل فى جلاله وجماله(١) وكل ماحرص عليه هو أن ينفى الشر عن الكون ، لأن وجود الشر فيه يتنافى مع الكمال الإلهى . وحرص أيضا على أن يقرر أنه خاضع للضرورة ، خضوع الأوامر الإلهية نفسها .

ومن الغريب أن يقال مع هذا إنه من أنصار المذهب المادى أو الطبيعى. حقاً أنه عد الامتداد إحدى صفتى الجوهر الأوحد ، ولكنه كما قدمنا امتداد فكرى لانهائى . فهو بهذا يرفض المادة والصورة اللتين قال بهما أرسطو ، ولايقبل الجسم والامتداد على نحو ماصورهما ديكارت . أما الطبيعة فقد ردها إلى الله ، ولاننسى أنه أخذ عليه أثناء حياته أنه يخلط بين الله والطبيعة ، والحق أن ليس ثمة طبيعة يسلم بها إلاالطبيعة الإلهية . فهو من أولئك المؤلهين الذين أشاعوا الروح الإلهية فى الوجود كله ، فلا يرون إلا ماهو إلهى وعلوى.

(ج) خاتمة

لانظننا فى حاجة ، بعد ما تقدم ، أن نشير إلى أنه قل أن نجد توافقاً فى الرأى إلى هذا الحد ، حتى بين الأستاذ وتلميذه . فابن عربى واسبينوزا يعتنقان معاً مذهب وحدة الوجود ، ويصورانه تصويراً يكاد يتفق فى التفاصيل والجزئيات ، فصلا عن الأصول والمبادىء . فهما يقرران أن العالم شىء واحد ، وأنه هو الله جل شأنه ، ويقولان بواحدية لاتعدد فيها ولا كثرة ، ولاخلق ولاصدور ، ويقولان فى الوقت نفسه بألوهية شاملة تستوعب الكون كله ، فكل الأشياء فى العالم واحد ، والله هو الكل فى الكل . وهذا العالم خاضع « لقانون الوجود العام » كما قال ابن عربى ، أو « لضرورة الطبيعة الإلهية » كما قال اسبينوزا ، فلا تخلف فيه ولاشذوذ ، ولاعرض ولا

(١) Hegel, Lectures in the History of Philosophy, (Englil trans.), New York, 1954, vol. III, pp. 257-258.

استثناء . وليس فيه عيب ولا نقص ، وإنما هو خير كله وكمال كله . ومن أمتع صور هذا التلاقى فكرة الحق والخلق من جانب ، وفكرة الطبيعة الطابعة والطبيعة المطبوعة من جانب آخر ، فالحق عند ابن عربى يساوى تماماً الطبيعة الطابعة التى قال بها اسبينوزا ، والخلق يساوى أيضاً الطبيعة المطبوعة . ولعل الصوفى العربى كان أكثر توفيقاً فى تعبيره من الفيلسوف الهولندى ، وكان على كل حال أقرب إلى لغة رجال الدين والمتكلمين .

فهل الأمر إذن مجرد توافق خواطر ؟ أم هناك سبيل لتأثير وتأثر ؟ يستبعد نيكلسون أن يكون بعض اليهود الأسبان قد نقل آراء ابن عربى إلى العالم الغربى (١) فى الوقت الذى يربطه « أسين بلاثيوس » به ، ويعقد صلة بينه وبين دانتى (٢) . ونود أن نلاحظ أن ابن عربى أسبانى النشأة ، فهو مواطن ومعاصر لابن ميمون (٥٨٢ ه) ، وإن توفى هذا قبله بنحو ٣٥ سنة . وقد عاصر أيضا يهوداً أسبانيين آخرين فى عصر نشطت فيه حركة الترجمة من العربية إلى العبرية أو القشتالية ، ومن هذين إلى اللاتينية . وليس ببعيد أن يكون قد نقل — فيما نقل — شيء عن مذهب وحدة الوجود على نحو ما صوره صوفى وفيلسوف مسلم ، كان ملء سمع العالم العربى وبصره فى القرن الثالث عشر الميلادى . ومما يؤسف له أن حركة الترجمة هذه لم تدرس بعد الدرس الكافى ، وإن كان الأستاذ جلسن قد وجه النظر إليها فى قوة منذ أربعين سنة :

ونستطيع أن نؤكد أن اسبينوزا كان أعرف منا بالفكر الفلسفى اليهودى المتوسط ، نشأ فى بيئة ثقافية ودينية متخصصة ، وأفاد منها ما أفاد . فأبوه رئيس الطائفة اليهودية فى أمستردام ، تلك الطائفة التى كانت تعيش فى أسبانيا ، ثم رحلت عنها إلى هولنده . وأريد به أن يصبح حاخاماً ، وأعد لذلك إعداداً خاصا ، فتعلم العبرية ، ودرس التوراة والتملود ، وتتبع آثار

(١) Nicholson, Legacy, p. 226.

(٢) Asin Palacios, Actes du XVIe congrès intern. des Oeient., Alger, 1905, III, pp. 79-150.

مفكري اليهود فى القرون الوسطى . ولكنه لم يقنع بهذا ، وضم إليه ثمار الفكر الحديث فلسفياً كان أو علمياً . وأخذ يبحث ويفلسف حرا طليقا ولكن فى دائرة الألوهية . فهو مؤمن إيماناً عميقاً ، وإن اتهم بالإلحاد ، ولم يفته أن يبرأ من هذه التهمة . مؤمن على طريقته هو ، لا على طريقة رجال الدين ، مؤمن يعتد بأخوة الحب والإيمان ، فلا يفرق بين موسوى ومسيحى. مؤمن ملأ الإيمان قلبه ، فكان يرى الله فى كل شىء ، ولا يكاد يرى شيئاً سواه . وما أشبهه فى كل ذلك بابن‌عربى ، وكثيرا ما أدت الظروف المتشابهة إلى نتائج متعددة أو متقاربه .

ولا نزاع فى أن فكرة وحدة الوجود فى أساسها وليدة فرط إيمان ، تدفع إليها عاطفة قوية وشعور فياض ، وهى لهذا تلائم تمام الملاءمة الصوفية والروحانيين — أما إذا سلك بها مسلكٌ عقلىٌّ برهانىٌّ — على نحو ما صنع اسبينوزا — فإنها تصطدم بعدة صعاب فلسفية — ذلك لأنها لا تفسر التغير ، ولا تسلم بفكرة الزمن ، وتنتهى إلى إنكار الكون ، ولا تحل مشكلة الواحد والمتعدد . على أنها ، وهى ضرب من الواحدية ، لا تخلو من شائبة التعدد .

وليست صعابها الدينية بأقل من صعابها الفلسفية ، فإنها تقول بإله مطلق مجرد لا نهائى يعز على عامة المؤمنين إدراكه والتضرع إليه والخشوع أمامه . وتكاد تقضى على الأخلاق والتكاليف ، والجزاء والمسئولية ، برغم أنها تعد صورة من صور التأليه الغالية .

ومع هذا غذت عواطف متأججة ، وفتحت مجالاً أمام الشعراء والأدباء. وإذا كان قد تغنى بها شعراء ألمان وإنجليز فى القرن التاسع عشر ، فإنه سبقهم إلى ذلك شعراء مسلمون عرب وفرس فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر ، وخلفوا من غنائهم صفحات فيها بهجة وجمال ومتعة . وهل هناك عاطفة أسمى من عاطفة الحب ؟ لقد كانت غاية الشوط ونهاية النهاية عند ابن عربى واسبينوزا .

duite, telles que la faim (jû') et la veille (sahar), la solitude ('ozla) et la retraite (khalwa), l'incantation (dhikr) et le silence (samt), l'initiation (sulûk) et le voyage (safar), l'imitation du maître (mutâba'at ach-Cheikh) et la formation reçue de lui (al-Akhdh'anhu) ; car il y a entre le maître et l'aspirant des conditions et des limites auxquelles on doit tenir et qu'il faut respecter scrupuleusement. On a présenté certains maîtres de cet Ordre, tels Sadr al-Dîn Qonâwi, 'Afîf al-Din al Tlimsâni, Ismâ'il ibn Sawdakîn. Cet Ordre n'est que l'une des formes du soufisme pratique qui a dominé le monde musulman durant les six derniers siècles ; il est moins répandu que d'autres Ordres, comme la Qadirîya, la Rifâ'îya, la Châdhilîya et l'Ahmadîya (1).

Voilà quelques exemples des recherches et des études que ce Mémorial a suscitées. Nous savons que le public cultivé les attend impatiemment et appréciera avec nous l'effort et le temps dépensés pour elles. Nous tenons à exprimer ici notre sincère gratitude à tous ceux qui ont contribué à célébrer le huitième centenaire d'Ibn 'Arabi, et nous comptons toujours sur leur concours fidèle et leur désir indéfectible de servir la science et la vérité.

(1) pp. 302-362.

valeur. Aujourd'hui que tous ces éléments sont rassemblés, il est clair qu'il s'agit d'une des formes les plus manifestes de ce que l'on appelle « Wahdat al wujud » (panthéisme). Nous avons démontré nettement les ressemblances entre le panthéisme d'Ibn 'Arabi et celui de Spinoza, dans l'histoire moderne. Il est difficile d'affirmer catégoriquement qu'il n'y a chez Ibn 'Arabi ni « wahda » ni « hulûl » (ni panthéisme ni incarnation) (1). D'ailleurs l'idée de « Wahdat al-wujud), dans son fondement, est née d'une foi débordante, même si certains de ses partisans ont été rejetés comme athées et hérétiques.

***

Et si ce grand soufi a exercé une grande influence sur ses successeurs, elle est dûe tout particulièrement à ses spéculations autour de la théorie du panthéisme. Cette théorie fut l'objet de controverses indéfinies, marquant la mystique islamique d'une empreinte perceptiblé jusqu'à nos jours (2). Ibn 'Arabi a eu des partisans aussi bien parmi les Chiites que parmi les Sunnites, soit par contact direct avec lui, soit indirectement par ses écrits. Cette influence est manifeste chez les poètes persans et turcs, tels Jalâl al-Din al-Rûmi et Hâfez. Il y a toujours en Perse une Ecole d'Ibn 'Arabi, qui a essaimé aussi en Inde et en Indonésie (3). Il est certain que Jîlî, dans son livre « L'Homme Parfait », a clarifié la doctrine du panthéisme, il lui a donné une forme plus accessible (4).

La recherche sur la filière des influences d'Ibn 'Arabi ne s'est pas bornée aux penseurs orientaux, mais s'est étendue pareillement à montrer les similitudes et les équivalences en Occident, notamment chez Spinoza, qui a, avec Ibn 'Arabi une parenté sans exemple chez d'autres penseurs. Il ne s'agit pas, semble-t-il bien, de simples coincidences, mais de dépendances et d'emprunts directs (5).

On a consacré un long chapitre à l'ordre de l'« Akbarîya », en en expliquant les principes généraux et les règles de con-

---

(1) pp. 207-211.
(2) p. 27.
(3) pp. 364-389.
(4) pp. 28-34.
(5) pp. 374-389.

(« L'interprète des vifs désirs »), tantôt à la lumière de ses propres idées (7), tantôt à la lumière de certaines théories psychologiques modernes (8).

***

Les idées d'Ibn 'Arabi ont donné lieu à des études remarquables. On en a traîté les plus importantes ; on a dévoilé quelques-unes de ses subtilités, et on les a mises en relation avec les idées similaires ou voisines dans la pensée islamique ou dans l'histoire ancienne. On a tâché de résoudre les contradictions qui apparaissent en certaines d'entre elles. On a expliqué sa philosophie morale et souligné les contradictions observables entre, d'une part, l'idée du panthéisme (Wahdat al wujud) et d'autre part l'idée de la sanction et de la responsabilité morale. Il semble que Ibn 'Arabi considère que les droits et les devoirs ne concernent que la masse, tandis que les parfaits, parmi l'élite, sont déchargée des obligations, sans avoir de compte à rendre ni de sanction à subir (1). On a aussi analysé la théorie des « Essences immuables » (A'yân thâbita), qu'il a professée, et on a découvert ses rapports avec l'idée de « néants » chez les Mu'tazilites, et avec ce qui la rapproche des idées platoniciennes (2).

Il était normal que l'idée du panthéisme (Wahdat al-wujud) arrêtât la plupart des chercheurs ; car c'est là le fondement du système d'Ibn 'Arabi, sur lequel s'édifient toutes ses autres idées. Cette théorie a été exposée amplement, on a indiqué les différents courants qui ont contribué à son élaboration. On a noté sa vaste influence en Orient comme en Occident. Il est hors de doute qu'Ibn 'Arabi a une doctrine tout à fait propre, aux traîts distinctifs, qu'on la considère comme une « philosophie mystique » ou comme une « mystique philosophique ». La mystique, dans ses hauteurs spéculatives, touche parfaitement à la Métaphysique (3). Notre auteur, semble-t-il, a voulu disperser les éléments de sa doctrine, afin d'en cacher la vérité totale, ou pour ne pas la livrer à ceux qui ne sont pas en mesure de la comprendre (4). Cela a abouti dans le passé à des opinions contradictoires concernant sa présentation ou sa

(7) pp. 70-106.
(8) pp. 108-113.
(1) pp. 156-184.
(2) pp. 213-225.
(3) pp. 16-19.
(4) p. 8.

On s'est longtemps attardé sur le rapport entre Abu Madyan et son disciple Ibn 'Arabi. Ce sont deux soufis Andalous, qui se sont rencontrés à Fès, y ont fait connaissance et se sont liés. Le disciple a subi la forte influence de son maître, pour qui il avait une grande estime ; peut-être est-ce de lui que Ibn 'Arabi a reçu les premiers germes de l'idée du panthéisme (Wahdat al wujud) (1).

Les ouvrages d'Ibn 'Arabi sont fort nombreux, Brockelmann en compte jusqu'à 150. Le maître lui-même en a établi un catalogue (2) ; jusqu'à présent, on n'en a publié que soixante ; la majeure partie reste à l'état de manuscrits. Les bibliothèques d'Istanbul en renferment un bon nombre. Notre Mélange a permis la publication de certains textes qui n'avaient pas encore vu le jour (3). Nous espérons aussi que ce Mélange stimulera un mouvement de restauration plus vaste et plus compréhensible encore.

Quant à la méthode (Manhaj) du Sheikh, elle est aussi complexe que sa personnalité, elle représente une grande difficulté pour l'étudier et comprendre ses idées. Elle repose en effet sur l'hermoneutique et le symbolisme jusqu'à l'extrême. Ibn 'Arabi joue avec art sur le langage exotérique (Al-Zahir) et le langage ésotérique (Al-Bâtin), et il passe de l'un à l'autre à sa guise. Son interprétation symbolique des termes du Coran et du Hadith dépasse celle de tout autre soufi (4). Il recourt à des allusions et des symboles qui relèvent du microcosme comme du macrocosme. Le nombre, tout particulièrement, joue un rôle singulier dans son symbolisme. Ses symboles ont d'ailleurs provoqué, durant sa vie, des temppêtes de critiques et de soupçons, ce qui l'obligea à les commenter et à les expliquer lui-même. Et quelle peine ont éprouvé ses élèves et ses disciples, après lui, dans ces commentaires et explications. Nous pensons que sa méthode symbolique n'a encore jamais été traité (5) comme il l'est ici. On explique le récit de son ascension spirituelle (Al M'rag al Soufi) ; on mentionne les trésors que contient son symbolisme (6) ; on analyse les symboles contenues dans son diwâne « Tarjumân al Ashwâq »

---

(1) pp. 118-131.
(2) p. 22.
(3) pp. 228-275.
(4) pp. 8-12.
(5) pp. 22-23.
(6) pp. 37-68.

cette édition est d'ailleurs épuisée. La Commission a fixé le plan de cette publication de longue haleine, et le Dr. 'Uthman Yahya, qui a vécu longuement en compagnie d'Ibn 'Arabi, a accepté d'en assumer la charge. L'Ecole Pratique des Hautes Etudes (5e Section, à la Sorbonne), ainsi que le C.N.R.S. de Paris, ont bien voulu apporté, de bonne grâce, leur aide à cette édition, en fournissant à M. Yahya, un ensemble de manuscrits précieux. Nous espérons vivement publier prochainement le premier volume du « Futûhât ».

On n'a pas voulu déterminer des sujets précis pour chaque participant des Mélanges, laissant à chacun la liberté de traiter ce qu'il préfère. Nous avons reçu 14 études, chacune rédigée par chacun des participants, à l'exception du regretté Abu-al-'Ila 'Afifi, qui a bien voulu nous fournir deux amples études ; sa longue fréquentation d'Ibn 'Arabi lui permettait de disposer d'une matière d'une abondance rare. Il se trouve que ces études abordent les différents aspects d'Ibn 'Arabi et en exposent les traits marquants. On peut les grouper en trois parties :

1) La vie d'Ibn 'Arabi, et les moyens d'accéder à son étude, cette partie comportant six chapitres. 2) Ses idées, en cinq chapitres. 3) Son influence, dans les trois derniers chapitres.

Nous avons voulu classer l'ouvrage de cette façon, pour aider le lecteur, et assembler les sujets voisins et similaires.

La vie d'Ibn 'Arabi ne fut pas exempte d'angoisse et de secousses, dont certains aspects restent obscurs. Les facteurs qui ont joué sur lui sont multiples ; on les groupe en deux genres principaux, l'un islamique et l'autre non-islamique. Le premier se résume dans le Coran, la Sunna, les idées des Soufis antérieurs, les théories des théologiens, particulièrement les Asharites, les opinions des Qarmates, des Ismailiens, en particulier des Ikhwan al-Safa, les doctrines de certains philosophes musulmans, nommément al-Farabi et Ibn Sina. Quant aux facteurs non-islamiques, il s'agit du néo-platonisme, des éléments stoiciens et philoniens qui s'y rapportent (1).

---

(1) p. 20.

LIMINAIRE PAR LE Dr. IBRAHIM MADKUR

En nous mettant en route, nous découvrons les trésors de notre passé, et nous restaurons ses vestiges, avec la conviction que le réveil intellectuel a besoin d'une nourriture continuelle, pour consolider sa construction, relier ses matériaux et enfin pour élever son édifice. Le Conseil Supérieur des Arts, des Lettres et des Sciences Sociales a pris l'habitude de fêter la mémoire des grandes figures de la pensée arabe et islamique ; il a donc organisé, dans cette intention, des séminaires et il a convié à de divers congrès. Mentionnons en particulier le congrès du 9e centenaire de la naissance de l'Imam Abu Hamid al-Ghazali, qu'a tenu à Damas la Commission de la Philosophie et de la Sociologie du Conseil Supérieur en l'an 1961 ; ce fut une vaste plate-forme de recherches et d'études ininterrompues.

Cette même Commission a voulu fêter, par la suite, en 1964, le mémorial du 8e centenaire de la naissance du grand soufi Mohyiddine Ibn 'Arabi, avec l'approbation du Conseil Supérieur. On n'a cependant pas eu la possibilité de tenir ce festival au Caire, comme on le souhaitait ; on s'est contenté de publier un mélange qui contient les essais de grands spécialistes d'Ibn 'Arabi. En vue de participer à ce Mémorial, la Commission a adressé, en Mars 1965, son invitation à une quarantaine d'experts, pour moitié ressortissants de la R.A.U., et t'autre moitié du monde arabo-islamique, ou de certains pays d'Europe. Quelques-uns seulement ont répondu à cette invitation, dont huit Egyptiens et, parmi les autres, un Iranien, un Irakien, un Syrien, un Français et un Anglais.

Pour immortaliser ce souvenir, la Commission a également eu l'idée de publier, la Grande Encyclopédie d'Ibn 'Arabi et en faire une édition critique et scientifique ; il s'agit du Kitab al-Futûhat al-Makkiyya (Livre des Révélations reçues à La Mecque), qui fut publié au Caire, il y a plus d'un siècle,

Mémorial

MOHIYDDINE IBN 'ARABI

à l'occasion du huitième centenaire de sa naissance

1165—1240

INTRODUCTION

par

Dr. IBRAHIM MADKUR

Conseil Supérieur des Arts, des Lettres
et des Sciences Sociales
Le Caire
1969

TABLE DES MATIERES

الجمهورية العربية المتحدة
وزارة الثقافة

المكتبة العربية

— ٩٨ —

التأليف [٦٩]

الفلسفة [٩]

القاهرة

١٣٨٩ هـ — ١٩٦٩ م

الجمهورية العربية المتحدة

منشورات

وزارة الثقافة

[illegible]

[illegible]

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية